HENRI FRANKFORT

REYES Y DIOSES

ESTUDIO DE LA RELIGIÓN DEL ORIENTE PRÓXIMO EN LA ANTIGÜEDAD EN TANTO QUE INTEGRACIÓN DE LA SOCIEDAD Y LA NATURALEZA

HISTORIA Y GEOGRAFÍA
Alianza Editorial

Alianza Editorial

ensayo

Antropología
Arte
Biografías
Biología
Ciencia política
Economía
Educación
Filosofía
Física
Geografía
Historia
Lingüística
Matemáticas
Música
Psicoanálisis
Psicología
Química
Sociología

Publicado originalmente en 1951, este libro es una investigación erudita y rigurosa, a la vez fenomenológica e histórica, sobre la institución de la realeza en las civilizaciones que florecieron en el Próximo Oriente durante la Antigüedad. Los textos primitivos y las ilustraciones de las obras de arte que acompañan a la obra apoyan las conclusiones del autor acerca de las estructuras de pensamiento con que el hombre pregriego captó su mundo y que «constituyen una realización tan inaudita como sus monumentos más tangibles».

Henri Frankfort (1897-1954), arqueólogo y egiptólogo, fue el descubridor del valle de Diyala en Irak y estudió los procesos de formación y desarrollo de las culturas. Fue profesor de Arqueología Oriental en las Universidades de Chicago y Londres.

El libro universitario
Alianza Editorial

HENRI FRANKFORT

REYES Y DIOSES

ESTUDIO DE LA RELIGIÓN DEL ORIENTE PRÓXIMO EN LA ANTIGÜEDAD EN TANTO QUE INTEGRACIÓN DE LA SOCIEDAD Y LA NATURALEZA

Versión de
Belén Garrigues Carnicer

Alianza Editorial

HISTORIA Y GEOGRAFÍA
ENSAYO

EL LIBRO UNIVERSITARIO

Título original:
Kingship and the Gods.
A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society

Publicado por autorización de «The University of Chicago,
Chicago, Illinois, USA»

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1976
Primera edición en «Ensayo»: 1998

© 1948, by the University of Chicago
© Ed. cast.: Revista de Occidente, S. A., 1976
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1981, 1983, 1988, 1993, 1998
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
ISBN: 84-206-7912-7
Depósito Legal: M. 37.659-1998
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

Jafré. (Fotografía. Cortesía del Instituto de Arte de Marburg.)

PREFACIO

ἦλθον καὶ ἐθαύμασα

Las creaciones de la mente primitiva son difíciles de captar; parece que sus conceptos están mal definidos, o, mejor, que resultan imposibles de delimitar, ya que cada relación se convierte en una participación de esenciales. La parte participa del todo, el nombre de la persona, la sombra y la efigie del original. Esta «participación mística» reduce el significado de las distinciones, mientras que aumenta el de cada semejanza. Ofende todos nuestros hábitos del pensamiento y, por consiguiente, el instrumento de nuestro pensamiento, nuestro lenguaje, no está bien adaptado para describir ideas primitivas.

Queremos aislar una sola noción, pero siempre que lo intentamos nos encontramos sujetando una única malla de una red muy desplegada y extendida; y parecemos condenados, bien a seguir sus ramificaciones hasta los rincones más remotos de la vida antigua, bien a cortar la madeja y hacer como si el concepto, de tal modo aislado por la fuerza, correspondiera al pensamiento primitivo.

Por tanto, si nos proponemos estudiar la institución de la realeza, que constituye el centro mismo de las sociedades civilizadas más antiguas, tenemos que estar muy conscientes de la diferencia de mentalidad que acabamos de señalar. Cuando seguimos la traza de las funciones políticas y económicas de la realeza en el Próximo Oriente Antiguo, encontramos factores irracionales ejerciendo su influencia a cada momento. Si, por otra parte, tenemos en cuenta las implicaciones religiosas de la realeza y seguimos la línea del razonamiento teológico, encontramos que no hay más remedio que empezar por un relato de la creación, a fin de que equiparemos ese Primer Día con cada salida del sol, con cada Año Nuevo, con la subida al trono de cada rey, más aún: con cada una de sus apariciones en el trono o en el campo de batalla.

Tampoco podemos seguir la cronología y, empezando con las formas de la institución más tempranas que se conocen, describir sus cambios sucesivos, ya que si así actuásemos nos encontraríamos ocupándonos de modificaciones insignificantes de una idea básica que seguiría siendo enigmática. Si, por otro lado, siguiéramos la moda y trazásemos un «modelo» de realeza que se supone generalmente válido, y arreglásemos nuestro ma-

terial para adaptarlo a él, pasaríamos por alto características que pertenecen a la esencia de la institución tal como la conocieron los antiguos.

Nuestro tratamiento, pues, será ahistórico, pero será así sólo en cuanto a que pase por alto —no porque viole— algunas verdades históricas; será fenomenológico en cuanto que es un «estudio sistemático de lo que aparece». Pero no seguirá una única línea de razonamiento, sino que más bien convergerá en el problema central desde distintas direcciones. Este método no deja de tener ciertas desventajas; nos encontraremos con que la coherencia del pensamiento de los antiguos se dejará sentir de un modo inquietante. En cada enfoque, nos veremos obligados a dar con fenómenos que requieren otra vía para que los podamos entender plenamente, y que, por lo tanto, por el momento, ponen a prueba la paciencia del lector. Sin embargo, creemos que sólo este método nos permitirá hacer justicia a los muchos aspectos de las concepciones antiguas, rasgo que con demasiada frecuencia se malinterpreta como fruto de la «confusión» o del «sincretismo».

Las realizaciones de Grecia y las enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamento se sitúan en la base de nuestra alienación con respecto a los antiguos. Por lo tanto, es lógico que afrontemos el Próximo Oriente Antiguo como un todo; pero es una suerte que Egipto y Mesopotamia difieran tan profundamente en espíritu, ya que si, a través del abismo que nos separa, nos concentramos ahora en uno de estos dos centros de civilización y luego en el otro, encontraremos que la interacción de contrastes y semejanzas agudiza bastante nuestra visión. Es más, los dos resaltan cuando los comparamos con los hebreos que conocieron las culturas de Egipto y Mesopotamia y rechazaron con fanatismo los más altos valores que ambas reconocieron.

Hemos planteado nuestro tema sucintamente —y, por lo tanto, necesariamente, en una forma dogmática— en esta Introducción, que no pretende ser más que una orientación provisional del lector que le capacite para tener una visión de conjunto del tema antes de que los detalles concretos, las pruebas y las argumentaciones requieran su atención. La Introducción demuestra también la diferencia entre la idea egipcia y la idea mesopotámica de la realeza, por medio de la expresión que halló en el arte cuyo testimonio es autosuficiente e inequívoco y puede captarse directamente sin tener en cuenta las diferencias conceptuales entre los artistas antiguos y el espectador moderno *.

Al examinar el material literario, hemos intentado describir los textos, ritos y festivales como fruto de experiencias político-religiosas. Además, hemos presentado las tradiciones del modo más concreto posible, lo que significa colocar al lector ante una gran cantidad de detalles; pero abstrac-

* La introducción está basada en un artículo leído en la Academia de Artes y Ciencias Americana de Boston, el 9 de abril de 1942, durante la celebración del centenario de la Sociedad Oriental Americana.

ciones y fórmulas como «rey divino», «dios local», «dios superior», etc., se convierten fácilmente en obstáculos para nuestro entendimiento al interponer su falsa precisión entre nosotros y las concepciones de los antiguos. Ninguna generalización, por apropiada que sea, puede remplazar las formas auténticas en las que ha hallado expresión la vida espiritual. Las imágenes no son accesorios u ornamentos del pensamiento antiguo, el cual llega a sus conclusiones de una forma intuitiva e imaginativa en la misma medida que por modo intelectual; de aquí que se pierda algo esencial cuando lo despojamos de sus imágenes.

Abrigamos la esperanza de compartir con el lector una disposición de ánimo muy bien expresada en los «graffiti» que garrapatearon unos visitantes griegos en los monumentos faraónicos: *llegué y me maravillé*; porque, aunque hemos comenzado este prólogo caracterizando la mentalidad primitiva, y a veces nos hemos acercado a los pueblos antiguos a través de la experiencia de los salvajes actuales, sobre nuestro trabajo gravita la convicción de que las estructuras de pensamiento con el que el hombre pre-griego aprehendió su mundo constituyen una realización tan inaudita como lo son sus monumentos más tangibles.

La literatura referente a nuestro tema es cuantiosa; llena veintitrés páginas de bibliografía en un trabajo reciente, y nos complacemos en referirnos aquí a esta lista *. Hemos hecho citas cuando hemos estimado que era necesario dar las gracias, o que servía a un propósito útil el refutar explícitamente una opinión; tales comentarios se relegan a las notas. En otros casos el silencio podría dar a entender un desacuerdo, ya que en este libro tratamos de ahorrarnos la controversia.

En cuanto a las fuentes primarias, las que están en escritura cuneiforme no están a mi alcance, ya que mis conocimientos de lengua egipcia no son suficientes como para garantizarme un juicio independiente sobre puntos discutibles de la gramática. Mis amigos los profesores Thorkild Jacobsen y John A. Wilson han sido muy generosos conmigo ayudándome en el manejo de los textos, aunque a ninguno hay que hacerle responsable de ninguna traducción en la que no aparezca explícitamente su nombre. Algunas de estas traducciones se hicieron cuando colaborábamos en una serie de conferencias sobre «El Pensamiento Especulativo en el Próximo Oriente Antiguo» (publicadas bajo el título *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946). Por esta razón, y porque los procesos del pensamiento mitopoético se estudiaron a fondo allí, pareció deseable publicar primero el resultado de nuestro esfuerzo en cooperación, aunque el presente trabajo estaba ya completó en lo esencial cuando se pronunciaron las conferencias.

Las publicaciones aparecidas en Europa durante la guerra sólo pudieron usarse de modo muy limitado antes de que el manuscrito se imprimiera.

* Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala, 1943), págs. 223-246.

Estoy en deuda con los doctores Harold H. Nelson, Keith C. Seele, S. I. Feigin, Richard A. Parker y Miriam Lichtheim por sus valiosas sugerencias y con la señorita Caroline Nestmann por su revisión inteligente y concienzuda del manuscrito y por preparar el Indice analítico.

CHICAGO Y NEW DENVER, B C
1942-45

INDICE

Prefacio ... 9

Agradecimientos ... 15

Lista de ilustraciones ... 17

Lista de abreviaturas ... 21

INTRODUCCION

Conceptos de la realeza en el Próximo Oriente Antiguo ... 27

LIBRO I. EGIPTO

Parte I. La fundación de la realeza ... 37

1. La base histórica: La realización de Menes ... 39
2. La base teórica: La teología menfita ... 48
3. La persona del rey: Horus ... 60

Parte II. El funcionamiento de la realeza ... 73

4. La autoridad del rey ... 75
5. La fuerza del rey: El Ka ... 85
6. El ceremonial del rey: el festival de Sed ... 103
7. Los sustentadores del rey: Los antepasados reales ... 113

Parte III. La transmisión de la realeza ... 123

8. La sucesión real ... 125
9. La Coronación ... 129
10. La transfiguración del predecesor del rey ... 134
11. El misterio de la sucesión ... 146

Parte IV. La realeza y los poderes divinos en la naturaleza 163

12. Los dioses de los egipcios 165
13. El poder en el sol: la creación 170
14. El poder en el ganado: La procreación 184
15. El poder en la tierra: La resurrección 203

LIBRO II. MESOPOTAMIA

Parte V. Las bases de la realeza 235

16. Las formas históricas de la realeza en Mesopotamia 237
17. La formación de un rey 253

Parte VI. Las funciones del rey 271

18. Gobierno 273
19. El servicio de los dioses 284

Parte VII. La realeza y los poderes divinos en la naturaleza 297

20. Los dioses de Mesopotamia 291
21. La deificación de los reyes 316
22. El festival del año nuevo 333

EPILOGO

Notas 361

Indice analítico 441

AGRADECIMIENTOS

El autor quiere dar las gracias a las siguientes personas por permitir la reproducción de láminas de sus publicaciones o de fotografías originales puestas a su disposición:

Al director del Instituto Oriental de la Universidad de Chicago, por las láminas 2, 3, 5, 9, 10, 12, 14, 42, 47 y 49.

Al señor Sidney Smith y los administradores del Museo Británico por las láminas 8, 11, 36, 37 y 39.

Al director de la Colección Egipcia, del Museo Metropolitano de Arte, Nueva York, por las láminas 31, 32 y 34.

Al director del Museo de la Universidad, Filadelfia, por la lámina 13.

A los señores Martinus Nijhoff, Editores, La Haya, por las láminas 40 y 41.

Al señor Walter Hauser, Nueva York, por la lámina 4.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Frontis. Jafré.
Fotografía (Cortesía del Instituto de Arte de Marburg)

Reproducciones:

1. El mango de cuchillo de Gebel el-Arak (Louvre)
   De JEA, Vol. V, Lám. XXXII.
2. La Paleta de Narmer *(anverso)*
   De un molde del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.
3. La Paleta de Narmer *(reverso)*
   De un molde del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.
4. Acuarela persa
   De la colección del Sr. Walter Sauser, Ciudad de Nueva York.
5. Tutmosis III exterminando a sus enemigos (Karnak)
   Fotografía (Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago).
6. La Estela de los Buitres: Eannatum a la cabeza de sus tropas (Louvre)
7. La Estela de los Buitres: Ningirsu exterminando a los enemigos de Eannatum
   De la *Encyclopédie photographique de l'art,* 1, 190*b*.
8. Asurnasirpal en la guerra (Museo Británico)
   De E. Wallis Budge, *Assyrian Sculptures in the British Museum,* Lám. XV_2.
9. Ramsés III atacando ciudades hititas (Medinet Habu)
   De H. H. Nelson y otros, *Medinet Habu,* Vol. II, Lám. 87.
10. Ramsés II exterminando a los libios (Abu Simbel)
    Fotografía (Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago).
11. Asurnasirpal cazando leones (Museo Británico)
    De E. Wallis Budge, *Assyrian Sculptures in the British Museum,* Lám. XII_2.
12. Ramsés II en su carro de guerra (Abu Simbel)
    Fotografía (Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago).
13. Ur-Nammu haciendo una ofrenda y yendo a construir un templo
    Fotografía (Cortesía del Museo de la Universidad, Filadelfia).
14. Ramsés II apresando pájaros con red, junto con los dioses Horus y Jnun (Karnak)
    Fotografía (Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago).
15. Costado del carro de guerra de Tutmosis IV (El Cairo)
    De Howard Carter, *The Tomb of Thutmosis IV,* Lám. XII.
16. El rey Amenemhet III en esfinge (El Cairo)
    De Ludwig Borchardt, *Knustwerke aus dem ägyptischen Museum zu Cairo,* Lám. 7.

17. Peine de marfil con el nombre del rey Diet de la Dinastía I (El Cairo)
De ZAS, Vol. LXV, Lám. VIII.
18. Isis como un halcón concibiendo a Horus sobre el féretro de Osiris (Abidos)
19. Columna del templo mortuorio del rey Sahure
De Ludwig Borchardt, *Sa hu-re*^{c}, Vol. I, Lám. 11.
20. Estela del rey Senusert III
De Edouard Naville, *The Eleventh Dinasty Temple at Deir el-Bahri*, Vol. I, Lám. XXIV.
21. Relieve de una tumba que muestra al muerto tomando el fresco en el jardín de su tumba (Tebas)
De W. Wreszinski, *Bericht Über die photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa*, Lám. 73.
22. El Ba descendiendo por la galería de la tumba para llegar hasta la momia
De Edouard Naville, *Das ägyptische Todtenbuch der xviii, bis xx Dynastie*, Vol. I, Lám. IV.
23. El dios Jnun moldeando al futuro rey y a su Ka en el torno de alfarero (Luxor)
24. Lavado de pies de Neusserre de camino a su Vestidor o Palacio del Festival de Set (Abu Gurob)
De Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum*, Vol. II, Lám. 9.
25. Reproducción abreviada del Festival de Set. Senusert entronizado como rey del Alto y Bajo Egipto (Medamud)
De *Fouilles de l'Institut Française d'Archéologie du Caire*, Vol. VII, Lám. IV.
26. Neuserre «Dedicando el campo» en el Festival de Set (Abu Gurob)
De Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum*, Vol. II, Lám. 13.
27. Fragmento de la Paleta del León (Museo de Ashmolean)
28. Paleta del Toro (Louvre)
29. Las enseñas de la realeza (Abidos)
De Auguste Mariette, *Abydos*, Vol. I, Lám. 28*d*.
30. El doble Santuario. Las dos Capillas (Sakkara)
31. Una reconstrucción del relicario de Abidos
De H. E. Winlock, *Bas-Reliefs from the temple of Rameses I at Abydos*, Fig. 1.
32. El sacerdote Sem con el peto Queni en la ceremonia de la «Apertura de la Boca» delante de una estatua de Seti I (Tebas)
Fotografía (Cortesía del Museo Metropolitano de Arte, Ciudad de Nueva York)
33. El muerto sobre la Colina Primigenia (Florencia)
Fotografía Brogi.
34. La Vaca Celestial y el Sol en su barca (Tebas)
Fotografía (Cortesía del Museo Metropolitano de Arte, Ciudad de Nueva York)
35. Nut sostenida por Shu, y el Sol en su curso (Abidos)
De Henri Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, Lám. 81*a*.
36. Adoración del Sol en su orto y ocaso por las deidades y los hombres vivos y muertos (Museo Británico)
De E. Wallis Budge, *Book of the Dead. Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet*, Lám. 1.
37. Adoración del Sol Poniente por las Almas de Pe y Nejen, los Mandriles y el Hombre muerto (Shij Abd El Kurna)
De N. de Garis Davies, *Two Ramesside Tombs*, Lám. 14.
38. Ganado con deformaciones artificiales en los cuernos, en tumbas del Reino Antiguo en Luxor (Relieve de Tutanjámon), y entre los Dinka y los Nuer.
De *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, Lám. 74.

39. Epifanía de Hathor entre plantas de papiro en el desierto occidental de Tebas (Museo Británico)
De E. Wallis Budge, *The Book of the Dead, The Papirus of Ani,* Vol. III, Lám. 37.

40. Pintura en un ataúd del Reino Nuevo que muestra a Osiris en el Pilar de Djed protegido por Horus (Leiden)
De P. A. A. Boeser, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung... Leiden,* Vol. X, Lám. *Xa* y *b.* (Cortesía de Martinus Nijhoff Editores, La Haya.)

41. Pintura en un ataúd del Reino Nuevo que muestra a Osiris en el Pilar de Djed arropado por las alas de Nut (Leiden)
De P. A. A. Boeser, *Beschreibung,* Vol. XI, Lám. XI, Núm. 17.

42. Un templo del Primer Período Dinástico en Jafayah
De P. Delougaz, *The Temple Oval at Khafajah,* Frontispicio.

43. La Estela de la Victoria de Naramsim (Louvre)

44. Mojón *(kudurru)* con símbolos de los dioses (Louvre)

45. El obelisco roto de un rey asirio (Museo Británico)
De Archibald Paterson, *Assyrian Sculptures,* Lám. 63.

46. Ur-Nansche llevando arcilla para moldear el primer ladrillo para un nuevo templo (Louvre)

47. Un dios mide el ladrillo plano-convexo que sostiene el constructor de un templo: Impresión de un sello de Tel-Asmar
Fotografía (Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago).

48. Unos dioses construyen un templo mientras su enemigo es exterminado: Impresión de un sello acadio
De Henri Frankfort, *Cylinder Seals,* Lám. XXII*k*.

49. La Torre del Templo Esagila y el Templo de Marduk Etemenanki, en Babilonia: Reconstrucción
Fotografía (Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago)

50. Un Dios es liberado de la Montaña: Impresión de un sello acadio (Museo Británico)
De Henri Frankfort, *Cylinder Seals,* Lám. XIX*a*.

51. Un Dios y una Diosa destruyen al Enemigo de los dioses en la Montaña en la que está cautivo un Dios (Bagdad)
De Henri Frankfort, *Cylinder Seals,* Lám. XIX*d*.

52. Marduk en Tiamat y Marduk sobre su Montaña delante de Ea: Impresión de un sello acadio (Bagdad)
De Henri Frankfort, *Cylinder Seals,* Lám. XVIII*k*

LISTA DE ABREVIATURAS

AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literatures.* Chicago, 1894-1941.

AO = *Der Alte Orient.* «Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft». Leipzig, 1903-.

ASAE = *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte.* El Cairo, 1900-.

Borchardt, *Neuserre* = Ludwig Borchardt. *Das Grabdenkmal des Königs Neu-*

Borchardt. *Sahure* = *ser-re*^{c}. «Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft», Núm. 7. Leipzig, 1907.

Ludwig Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sazhu-re*^{c}, Vols. I y II. «Wissenschaftliche Verröffentlichung der Deutschen Orient-Gessellschaft», Núms. 14 y 24. Leipzig, 1910 y 1913.

Code = R. F. Harper. *The Code of Hammurabi.* Chicago, 1904.

De Buck, *Oerheuvel* = Adriaan De Buck. *De egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvel.* Leiden, 1922.

Erman, *Religion* = Adolf Erman. *Die Religion der Ägypter.* Berlín, 1934.

Erman-Blackman, *Literature* = Adolf Erman. *The Literature of the Ancient Egyptians.* Traducido por Alyward M. Blackman. Londres, 1927.

Gressman, AOTB = *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*; 2 edición. Herausgegeben von Hugo Gressman. Berlín. 1926.

JAOS = *Journal of the American Oriental Society.* Boston, Baltimore, etc., 1849—.

JEA = *Journal of Egyptian Archaelogy.* Londres, 1914—.

Jéquier, *Pepi II* = Gustave Jéquier. *Le Monument funéraire de Pepi II,* Vol. II: *Le Temple.* El Cairo: Service des Antiquités, Fouilles à Saqqarah, 1938.

JNES = *Journal of Near Eastern Studies.* Chicago, 1942—.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* Londres, 1834-.

Junker, *Giza* = Hermann Junker. Giza, Vols. I y II. «Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Denkschriften». Viena, 1929 y 1934.

Kees, *Götterglaube* = Hermann Kees. *Ägypten,* en «Kulturgeschichte der alten Orients», Vol. I: «Handbuch der Alterteumswissenschaft». Begründet von Iwan Müller, herausgegeben von Walter Otto. Munich, 1933.

Kees, *Lesebuch* = *Religiongeschichtliches Lesebuch.* 2.ª ed. Herausgegeben von Alfred Bertholet. Núm. 10, «Ägypten», von Hermann Kees. Tubinga, 1928.

Kees, *Opfertanz* = Hermann Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs.* Leipzig, 1912.

Kees, *Totenglauben* = Hermann Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter.* Leipzig, 1926.

Labat, *Royauté* = René Labat. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babilonienne.* París, 1939.

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.* Berlín, 1899—.

Moret, *Royauté* = Alexandre Moret. *Du caractère religieux de la royauté pharaonique.* París, 1902.

OECT = «Oxford Editions of Cuneiform Texts». Editado bajo la dirección de S. H. Langdon.

«OIC» = «Oriental Institute Communications». Chicago, 1922—.

«OIP» = «Oriental Institute Publications». Chicago, 1924—.

OLZ = *Orienalische Literaturzeitung.* Berlín, 1898-1908, Leipzig, 1909-.

Palermo Stone = Heinrich Schäfer. *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse.* Berlín, 1902.

Pauly-Wissowa = *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa. Stuttgart, 1894.

PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaelogy.* Londres, 1879-1918.

Pyr. = Kurt Sethe. *Die altägyptischen Pyramidentexte.* Leipzig, 1908-22.

RA = *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale.* París, 1884-.

Sethe, *Amun* = Kurt Sethe. *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse.* Núm. 4. Berlín, 1929.

Sethe, *Dramatische Texte* = Kurt Sethe. *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen.* «Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens», Vol. X. Leipzig, 1928.

Sethe, *Sonnenauge.* = Kurt Sethe. *Zur altägyptischen Sage von Sonnenauge das in der Fremde war.* Leipzig, 1912.

Sethe, *Urk.* = *Urkunden des ägyptischen Altertums.* Herausgegeben von Georg Steindorf. Vol. I: *Urkunden des alten Reichs;* Vol. IV: *Urkunden der 18 Dynastie.* Bearbeitet von Kurt Sethe. Leipzig, Vol. I, 2.ª ed., 1932-33; Vol. IV, 2.ª ed., 1927-30.

Speculative Thought = H. y H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen y William A. Irwing. *The Intellectual Adven-*

ture of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East. Chicago, 1946.

Thureau-Dangin, ISA = François Thureau-Dangin. *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad.* París, 1905.

Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum* = *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-re.* Herausgegeben von F. W. von Bissing. Vols. I, II y III. Berlín, 1905, 1923 y 1928.

Von Bissing-Kees, *Untersuchungen* = F. W. von Bissing y Hermann Kees. «Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures». *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse,* Vol. XXXII. Munich, 1922.

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.* Leipzig, 1886-.

ZÄS = *Zitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.* Leipzig, 1863-.

CUADRO CRONOLOGICO DE LOS REYES NOMBRADOS EN ESTE LIBRO

(Datos basados en el trabajo de Sidney Smith, Thorkild Jacobsen y Richard A. Parker)

FECHA (A. de J. C.)	EGIPTO		MESOPOTAMIA	
3100	DINASTIA	Narmer-Menes		
		Aha		
		Djer		
2900	I	Wedimu		
2700	DINASTIA II			
	DINASTIA III	Djoser		
2600	DINASTIA IV	Snefru	PRIMER PERIODO DINASTICO	Ur-Nanshe de Lagash
		Jufu (Keops)		Akurgal
		...		Eannatum
		Jafre (Kefrén)		...
		Menkaure (Micerín)		
2500		..		Entemena
2340	DINASTIA V	Sahure		...
		...	Proto-IMPERIAL	Urukagina
		Neuserre		Lugalzaggesi
		..		
		Unas		
2180	DINASTIA VI	Teti	Primer Período Imperial	Sargón de Akkad
		...		...
		Meryre Pepi I		Naram-Sin
		...		..
		Neferkare Pepi II		
2130	Primer Período Intermedio		Bárbaros Guti	
2000	DINASTIA XI	Reyes llamados Antef y Mentuhotep	Segundo Período Imperial Dinastía III de Ur	Utu-hegal
				Ur-Nammu de Ur
				Shulgi
				Bur-Sin
				Sju-Sin
				Ibi-Sin

CUADRO CRONOLOGICO DE REYES (Continuación)

FECHA (A. de J. C.)	EGIPTO		MESOPOTAMIA	
1900	DINASTIA XII	Amenemhet I	Período	Ishbi-irra de Isin
		Senusert I	Post-Imperial	Idin-Dagan
		Amenemhet II	o Isin-Larsa	Ishme-Dagan
		Senusert II	(2025-1763)	Lipit-Ishtar
1800		Senusert III		
		Amenemhet III		
		Amenemhet IV	DINASTIA I de Babilonia	Shamshi-Adad I de Asur
1785				Hammurabi (1792-50)
1580	Segundo Período Intermedio	Neferhotep	... CASITAS	Eriba-Adad de Asur
		Reyes hicsos	... PERIODO MEDIO ASIRIO	Asur-Uballit I
				Tukulti-Ninurta I
1500	DINASTIA XVIII	Amosis		
		Amenhotep I		
		Tutmosis I		
		Tutmosis II		
		Hatsepsut		
		Tutmosis III		
		Amenhotep II		
		Tutmosis IV		
		Amenhotep III		
1400		Ajnatón		
		Tutanjamón		
1300	DINASTIA XIX	Haremhab		
		Ramsés I		
		Seti I		
		Ramsés II		
900	DINASTIAS XX-XXI	Ramsés III		
750	ULTIMO PERIODO	Pianji	ULTIMO PERIODO ASIRIO	Asurnasirpal
700				...
650				Sargón II
				Senaquerib
				Asarhaddón
				Asurbanipal

INTRODUCCION

El Oriente Próximo antiguo consideraba la realeza como la base misma de la civilización; sólo los salvajes podrían vivir sin un rey. La seguridad, la paz y la justicia no podían prevalecer sin un gobernante que los defendiera. Si alguna vez una institución política funcionó con el consentimiento de los gobernados, fue la monarquía que construyó las pirámides por medio del trabajo forzado y que desangró al paisanaje asirio con guerras incesantes.

Pero si nos referimos a la realeza en cuanto a institución política, asumimos un punto de vista que hubiera sido incomprensible para los antiguos, ya que suponemos que la forma de gobierno humana puede ser considerada por sí misma. Los antiguos, sin embargo, experimentaban la vida humana como parte de una amplia red de conexiones que llegaba más allá de las comunidades locales y nacionales hasta las profundidades ocultas de la naturaleza y de los poderes que gobiernan la naturaleza. Lo estrictamente secular —en tanto en cuanto podría admitirse su existencia— era lo puramente trivial; cualquier cosa significativa estaba inmersa en la vida del cosmos y la función del rey era precisamente mantener la armonía de esa integración.

Esta doctrina es válida para todo el Próximo Oriente antiguo y para muchas otras regiones. Pero, cuando queremos ser más específicos, encontramos que existe un contraste entre los dos centros de la civilización antigua, ya que Egipto y Mesopotamia mantuvieron unos criterios totalmente diferentes respecto a la naturaleza de su rey y el temple del universo en el que él se movía.

La sociedad mesopotámica estaba enteramente adaptada a la sucesión cíclica de las estaciones. Mientras que cada invierno resolvía su dureza con la llegada de la primavera, y las lluvias otoñales superaban la plaga del verano, la sociedad se movía en armonía con la naturaleza a través de una secuencia recurrente de festivales religiosos. Estos tenían para los antiguos un mayor significado que lo que somos nosotros capaces de percibir; al celebrarlos, la comunidad humana participaba acti-

vamente en la crisis cósmica que los cambios de estación representaban. Porque debemos recordar que, como Wensick dice: «en esa fase de la evolución, la idea de naturaleza y de leyes naturales no había hecho su aparición, y su lugar lo ocupaba un concepto dramático que en todas partes creía ver una lucha entre lo divino y lo demoniaco, las fuerzas cósmicas y las del caos» [1]. Ningún hombre era capaz de prever el resultado de este conflicto, pero, por esa misma razón, la comunidad no podía permanecer pasiva, ya que en tal conflicto estaba implicada su propia vida: tenía que participar de algún modo. Y en la atmósfera marcadamente emocional de los festivales religiosos, la gente pasaba de la profunda incertidumbre en las fases de inauguración, a través de la ansiedad, hasta el júbilo final de la victoria.

En Mesopotamia las celebraciones de las estaciones más importantes se centraban en una deidad a la que adoraban bajo una gran variedad de nombres, pero a quien nosotros conocemos mejor por el nombre de Tammuz. Las lamentaciones por su muerte, que se producían durante el abrasador calor del verano, eran quizá la celebración más popular del año; pero la función estatal más sobresaliente era el festival de Año Nuevo, cuando se celebraba la resurrección del dios, su victoria sobre los poderes del mal y su matrimonio sagrado con la diosa-madre.

También Egipto reflejaba el ritmo natural de las estaciones a lo largo del año oficial. Había festivales anuales en conexión con la crecida del Nilo y al término de la inundación, con la resurrección de Osiris, y la terminación de la cosecha. Pero estas celebraciones, que articulaban la marcha de la comunidad durante el año, difieren profundamente en su espíritu de las correspondientes en Mesopotamia. En la llanura de los Dos Ríos, los festivales nunca se veían libres de inquietudes y los que conocemos mejor muestran el cambio que va desde un profundo abatimiento a la exultación como meta y resultado de las solemnidades. Por otra parte, en Egipto los festivales facilitaban la ocasión de reafirmar que todo estaba bien porque se consideraba el universo como algo esencialmente estático y se mantenía que había un orden cósmico establecido de una vez y para siempre en el período de la creación. Este orden podría ser trastocado en ocasiones, aunque las fuerzas del caos no eran nunca aniquiladas, sino simplemente dominadas, y las rebeliones contra el orden establecido no pasaban de ser meras ondas que rizaban la superficie. El sentimiento de inseguridad, de la fragilidad humana, que impregna toda manifestación de la cultura mesopotámica, no se encuentra en Egipto. Este contraste de actitudes guarda relación con las diferencias geográficas entre los dos pueblos. El rico Valle del Nilo se encuentra aislado y protegido entre los desiertos casi vacíos de ambos lados, mientras que Mesopotamia carece de límites claros y periódicamente era pillada y saqueada por los montañeses en el Este, o por los nómadas en el Oeste. Egipto obtiene su prosperidad de la inundación anual del Nilo, que nunca

deja de crecer, aunque las inundaciones se diferencien mucho en eficacia. Pero Mesopotamia depende, para la mayor parte de sus pastos, de una precipitación lluviosa insegura, y posee un río, el Tigris, incierto, turbulento y muy peligroso.

Tanto en Mesopotamia como en Egipto la religión se centró en torno al problema de sustentar la vida. Pero en Mesopotamia lo que importaba no era la inmortalidad del individuo. «Porque cuando los dioses crearon al hombre, dejaron que tuviera la muerte por destino, y la vida quedó en sus propias manos.» Este verso de la epopeya de Gilgames expresa la resignación con que se aceptaba la inevitabilidad de la muerte. Pero era la vida en la tierra, la vida de la familia y las cosechas y ganados de que ésta depende, la que la religión intentaba mantener armonizando la vida de la comunidad con la de la naturaleza a través de los festivales. En este contexto más amplio se aceptaba también la ineludible muerte, pero contrapesada por el constante milagro de la resurrección.

Egipto, de acuerdo con su interpretación estática del cosmos, pensaba que la vida era eterna y, paradójicamente, negaba la realidad de la muerte. El cuerpo dejaba de funcionar, pero el hombre sobrevivía; vivía en la tumba como un pájaro, pero podía visitar el Valle del Nilo cuando quisiera. O se convertía en una de las estrellas circumpolares que nunca se ponen, u obligaba a ciertos espíritus a que hicieran una escalera para que él pudiera subir a los cielos. Se convertía en uno de los ojos del dios del cielo —sol o luna; se unía al dios-sol en su barca, que viaja por el cielo durante el día y bajo la tierra por la noche. O el ataúd —con un simbolismo que conoce bien el psicoanálisis— se convertía en la diosa-madre Nut, que engendra al sol cada mañana, y a las estrellas cada noche.

Nos mantenemos aquí enteramente dentro de la esfera de la paradoja, ya que, a pesar de estas creencias, un «alma» no podía ser abstraída del cuerpo o, más bien, que la personalidad del hombre requería ambas cosas en todo momento; y, para obtener la vida eterna, la parte que sobrevivía del hombre no debía disociarse por entero de la sede de su identidad: del cuerpo. De ahí el desarrollo tan rico de la escultura egipcia, de ahí la momificación; de ahí también el hecho de equipar la tumba con las cosas necesarias para la vida cotidiana.

Pero la paradoja final de todas estas creencias es el hecho de que nos encontramos con ellas por primera vez en los textos de las pirámides referentes al rey. Y el Faraón no era un mortal, sino un dios. Este era el concepto fundamental de la realeza egipcia; que el Faraón era de esencia divina, un dios encarnado; y esta idea se puede rastrear hasta donde nos llevan los textos y los símbolos. Es erróneo hablar de una deificación del Faraón, puesto que no se proclamaba su divinidad en un momento determinado, de manera comparable a la *consacratio* del emperador fallecido por el senado romano; su coronación no era una apoteosis, sino una epifanía.

A este respecto también hay un contraste total entre Egipto y Mesopotamia. El término mesopotámico más primitivo para rey, expresa un punto de vista que sigue siendo característico hasta el final del Imperio Asirio: *lugal* significa en sumerio «gran hombre». Al rey mesopotámico se le encomendaba, como al Faraón, el mantenimiento de las armoniosas relaciones entre la sociedad humana y los poderes sobrenaturales, pero, sin embargo, se subraya que él no era uno de éstos, sino un miembro de la comunidad. En Egipto, por el contrario, uno de los dioses había descendido entre los hombres.

Está claro el significado de esta divergencia: en Egipto, la comunidad se había liberado del miedo y de la incertidumbre al considerar a su gobernante un dios; sacrificó toda libertad en aras de una integración inmutable de sociedad y naturaleza. En Mesopotamia, la comunidad conservó una independencia considerable, puesto que su gobernante no era más que un hombre, y se aceptaba como correlato de ello la incesante preocupación de que la voluntad de los dioses pudiera malinterpretarse y que una catástrofe trastornase la inestable armonía entre las esferas humana y divina.

Los profetas hebreos rechazaron tanto los criterios de Egipto como los de Mesopotamia e insistieron en la unicidad y trascendencia de Dios. Para ellos todos los valores eran fundamentalmente atributos de Dios; el hombre y la naturaleza se desvalorizaron, y todo intento de establecer una armonía con la naturaleza equivalía a malgastar inútilmente los esfuerzos.

Evidentemente, la teoría egipcia sobre la realeza es la que nos es menos familiar. El Faraón era divino, y nos es muy difícil dar un significado preciso a esta frase; sin embargo, si queremos entender a los hombres antiguos, es esencial que captemos un concepto tan fundamental.

Hay dos formas de penetrar más allá de las palabras de nuestros textos. En primer lugar, hoy día hay grupos de gentes que viven en Africa y que son los auténticos supervivientes de aquel substrato este-africano del que surgió la cultura egipcia. Entre otras cosas, podemos estudiar ahí cuán profundamente afectaba al gobernante y a sus súbditos la naturaleza divina de los reyes. Sin embargo, este testimonio requiere una corrección, va que estamos tratando aquí de salvajes que, ya sea por tenacidad o por inercia, han conservado a través de varios miles de años los vestigios de un mundo primigenio de pensamiento, mientras que la cultura faraónica era la más desarrollada y progresiva de su época. El otro camino para un entendimiento más directo y vivo del pensamiento antiguo lo enfoca no en su expresión conceptual, sino en la pictórica o plástica. El arte es expresión formal, una expresión directa que el espectador capta directamente. Como introducción para nuestro estudio vamos a considerar, por consiguiente, cómo se expresaron en el arte del Próximo Oriente antiguo los varios conceptos de realeza.

En Egipto, durante el período predinástico, no se pintó a los reyes, ni a los jefes. En el mango del cuchillo de Gebel el Arak (fig. 1) vemos una batalla entre dos grupos a los que se les puede distinguir claramente por sus peinados y por los barcos que les han llevado al escenario de la acción. Se pinta su lucha como una refriega de figuras equivalentes. La Paleta de los Cazadores (de la misma época) muestra dos grupos de hombres de forma semejante. Pero, con la unificación de Egipto bajo el primer Faraón, este método de representación cambió repentinamente. El rey aparecía ahora como representante de la comunidad.

En una cara de la paleta votiva de pizarra de Narmer (que es el que tiene más títulos para ser el legendario Menes, primer rey del Egipto unido), vemos al rey inspeccionando enemigos decapitados (fig. 2). Por un proceso que es común en el arte primitivo hay una gradación en la escala de acuerdo con la importancia de las personas: el rey es la figura dominante. Este «escalonamiento jerárquico» [2] no tiene nada que ver con el método sin perspectiva característico del arte pre-griego, sino que deriva de una actitud emocional hacia el rey, ya que lo encontramos también en dibujos que usan la perspectiva. La figura 4 muestra la modernizada armada persa de la mitad del siglo pasado: es el marco para la figura dominante del sha. El príncipe heredero y el capitán general están dibujados en escala más pequeña, y el ejército todavía en una menor. La correspondencia con la paleta de Narmer es completa, y la comparación subraya la diferencia entre éstos y los monumentos predinásticos tales como el de la figura 1. Con el primer rey de la Primera Dinastía nació la realeza —implicando tanto la función del gobernante como la actitud de los súbditos tan bien expresada por el artista de Narmer.

La otra cara de la Paleta de Narmer (fig. 3) demuestra aún más claramente la naturaleza representativa del rey. Es muy probable que esta escena muestre una de las victorias decisivas que precedieron a la unificación del país, por medio de la cual Menes y sus hombres del Alto Egipto dominaron uno o más de los estados del Delta, ya que se identifica el enemigo vencido como un egipcio del Bajo Egipto. Lo que a nosotros nos importa actualmente es el hecho de que todo el conflicto esté representado como si fuera sólo entre el rey y el jefe enemigo. Una mirada a la figura 1 nos enseñará que esto representa una ruptura completa con el uso predinástico, y el cambio fue irreversible. A partir de entonces ya no se representará más a la comunidad por medio de un conglomerado de figuras: el arte egipcio proclama rotundamente que son los actos del Faraón, y no los del pueblo, los que son eficaces. Es revelador que la representación de la comunidad por la sola figura simbólica de su gobernante se aplique constante y únicamente a Egipto. Al enemigo se le representa con frecuencia por una pluralidad. Incluso en la paleta de Narmer dos enemigos muertos (abajo de la fig. 3) completan la imagen de los vencidos. La fórmula más común del Reino Nuevo es una elaboración del diseño de la paleta de Narmer. En la figura 5 se

muestra a Tutmosis III sosteniendo con la mano un montón de desvalidos cautivos que sirven para hacer resaltar la figura sobrehumana del rey, y, como veremos, su desconcierto y su ineficaz oposición al Faraón po seen un claro significado.

Si consideramos ahora un monumento mesopotámico de un período temprano, nos enfrentamos con un concepto muy distinto de la naturaleza del rey. El gobernante, Eannatum, marcha al frente de su falange o va en su carro a la cabeza de su infantería (fig. 6). Al otro lado de la estela (fig. 7) una figura simbólica ha atrapado al enemigo con una red. Esta figura representa al dios Ningirsu, que es así, muy significativamente, el equivalente de la figura del Faraón en el dibujo egipcio de la figura 5. El rey mesopotámico encabeza a su pueblo, pero no se le representa como algo esencialmente diferente de sus súbditos, sino que es el dios quien pertenece a un orden diferente de ser. Este criterio con respecto al gobernante se mantiene como característica del arte mesopotámico de todas las épocas. En la figura 8 vemos a Asurnasirpal en la batalla, de pie en su carro junto con el auriga y un arquero, y aunque alguno de los enemigos se rinden, otros no vacilan en dirigir el arco contra él. El dios Asur respalda al rey.

Los egipcios representaron un acontecimiento similar de una forma completamente diferente (fig. 9): toda la escena está dominada por el Faraón, que solo en su carro, se ha atado las riendas alrededor de la cintura a fin de tener las dos manos libres para la lucha; y está tan absorto mirando el efecto de su último tiro que su mano derecha queda detrás de su rostro, en el lugar donde había soltado la cuerda del arco. A pesar de este encantador detalle «realista», el dibujo es pura invención, ya que es imposible luchar sin ayuda desde un carro de ese tipo. Pero ninguna representación de la realidad podía servir para representar al Faraón adecuadamente. El resto del dibujo está igualmente determinado por la idea que de su gobernante tenían los egipcios. Los dioses están representados por el buitre de Mut suspendido en el aire encima del rey y que rememora a Asur en la figura 8. Pero el Faraón necesita menos asistencia que el asirio porque no hay enemigo que se atreva a amenazarle. Además, no se destaca ninguna tropa en la batalla. A la derecha, el ejército egipcio constituye un borde decorativo tras el rey, y sólo si miramos con atención nos damos cuenta de que los soldados egipcios han penetrado en la fortaleza y están degollando a los sirios. Sólo cuentan los actos del rey; él es invencible; más aún, inatacable, intangible. Por esta razón, los textos egipcios siempre se refieren al enemigo en términos despectivos tales como «los miserables asiáticos». Ningún hombre puede abrigar la esperanza de oponerse al gobernante divino y sobrevivir. El arte egipcio se hace a veces lírico cuando representa este tema. En la figura 10, otra elaboración del motivo de la paleta de Narmer, el Faraón aparece en una batalla cuerpo a cuerpo. Obsérvese el magnífico contraste entre la figura vigorosa y ágil de Ram-

sés II y el absoluto derrumbamiento del jefe libio. Adviértase también que el efecto se intensificaba de nuevo al oponer dos antagonistas a la sola figura del rey. El mismo contraste domina en la figura 5. Pero ahora estamos preparados para investigar el total significado de esa escena: no es una simple afirmación de la ineficacia de tantos hombres contra la figura del Faraón solo. Los enemigos representan en el dibujo un elemento caótico, y lo mismo se puede decir de los enemigos de la figura 8, e incluso de las dos figuras en la parte inferior de la figura 3. La victoria no es una simple afirmación de poder; es la reducción del caos al orden. En la figura 5 el rey está equilibrado por los dioses con los que se confronta; se reivindica, pues, un orden divino.

Nos encontraremos con este aspecto de la realeza a través de los textos egipcios que vamos a comentar, aspecto que establece una distinción entre la monarquía egipcia y el mero despotismo. El Faraón no actúa arbitrariamente, sino que mantiene un orden establecido (del que la justicia es un elemento esencial) en contra de la embestida furiosa de las fuerzas del caos. Esta función es independiente de los accidentes de la historia, es una verdad eterna y, por lo tanto, es el tema principal de los artistas de todos los tiempos. Se pueden indicar los incidentes históricos en los que la verdad se ha hecho manifiesta, pero en una posición secundaria, como son los grandes paneles con textos y la enumeración de los nombres de las ciudades cautivas [3]. Por esta misma razón, muchos textos que consideramos inscripciones históricas nos exasperan por el predominio de generalidades y clichés y la escasez de una información en la que consten datos; pero es que éstos tenían poco significado para el egipcio en comparación con la satisfacción que sentía, al comprobar que el orden estático, defendido por el Faraón, estaba de nuevo firmemente establecido.

Hasta ahora sólo hemos usado de escenas bélicas para ilustrar la diferencia entre los conceptos de realeza mesopotámico y egipcio; pero es evidente que en cualquier contexto en el que se muestre al rey habrá de encontrarse el mismo contraste. La figura 11 muestra a Asurnasirpal sorprendido, mientras caza, por un león herido que le ataca por detrás. Los soldados vienen corriendo a ayudar al rey, que se da la vuelta con el arco preparado para una caza situada a mayor distancia, mientras el auriga cuida de los caballos. Es oportuno observar que se representa al león como una magnífica bestia y de lo más poderoso. A Asurbanipal se le pinta de un modo más realista en la misma emergencia [4]; la cabeza del león enfurecido es separada con fuerza por la lanza del rey, a quien ayuda otro lancero, un arquero, y, por supuesto, el auriga.

En Medinet Habu, Ramsés III se ha pintado a sí mismo [5] en idéntica situación; sólo se conserva una de las garras del león, pero es suficiente: la diferencia entre esta versión y la mesopotámica no podría ser más sorprendente. El rey, con las riendas atadas a la cintura, está de pie, solo, en el carro. Mientras se deshace del animal que ataca desde

atrás, otro león vuela precipitadamente delante de sus caballos. Se le representa como un animal insignificante, asustado, exactamente igual que en otro relieve (fig. 12) a un león domesticado de Ramsés II se le muestra trotando al lado del tronco de caballos del Faraón como si fuese un perro no muy grande. Estas escenas no significan que los egipcios tuvieran una idea falsa acerca de las potencialidades del león, de hecho tenemos la prueba de que por lo menos un Faraón se enorgulleció de su éxito cazando a estos peligrosos animales; Amenhotep III en su décimo año de reinado puso en circulación una serie de grandes escarabajos conmemorativos en los que leemos: «Relación de los leones que su Majestad abatió por su propios tiros desde el Año 1 al Año 10, a saber: 102 fieros leones» [8]. Ahora bien, el arte antiguo no tiene por qué representar simplemente lo que la vista puede ver. En Egipto y Mesopotamia las cacerías de leones se pintaban para proclamar el valor del rey en un deporte peligroso, pero en Mesopotamia aparece en esas escenas como un hombre heroico y en Egipto como un dios que destruye a sus víctimas, en la perfección de su poder, como jugando. A nosotros esta representación nos parece exceder a su propósito, ya que negamos el mérito de una victoria en que los combatientes son tan desiguales, pero nuestra reacción nos da simplemente la medida de lo alejados que estamos de la mentalidad egipcia. Tengamos en cuenta que las escenas de caza reflejan el mismo punto de vista con respecto al rey que las escenas bélicas. Los dibujos egipcios muestran al Faraón, a la manera de los dioses de la Ilíada, decidiendo el resultado de la batalla, pero sin que el combate le ponga en peligro, mientras que, en Mesopotamia, el rey aparece a la cabeza de sus tropas, arriesgando su vida como sus soldados.

Sólo en un contexto aparece el Faraón en el mismo pie de igualdad con otras figuras, a saber, en compañía de los dioses. Y precisamente es en este contexto en el que al rey mesopotámico se le muestra no como un jefe, sino como un súbdito. La estela de Ur-Nammu es característica del punto de vista mesopotámico de todos los tiempos. El rey está en actitud de adoración y humildad ante el trono de su dios (fig. 13). En la época asiria, la relación no es esencialmente diferente, pero se ha vuelto menos directa. Normalmente se muestra al rey delante de una estatua del dios.

Se conoce también una relación correspondiente en Egipto, aunque ahí no se muestra al rey solamente adorando, sino llevando a cabo en persona todos los actos del ritual cotidiano correspondiente a todos los dioses del país. Pero, además, hay escenas a las que no se encuentra paralelo en Asia. Así vemos a Ramsés II (fig. 14), entre los dioses Horus y Jnun, cogiendo pájaros con red en las ciénagas. El testimonio de este dibujo, junto con el de las escenas bélicas y de caza, es bastante elocuente: el Faraón no pertenece al género humano, sino al de los dioses; por consiguiente, no tenemos que sorprendernos al encontrarle asumiendo

esa curiosa mezcla de rasgos animales y humanos que es característica de los dioses de Egipto. Dentro del carro de guerra de Tutmosis IV (figura 15), las únicas formas que son puramente humanas son los enemigos agonizantes; se muestra al rey como el león alado del dios-guerrero Mont, que aparece con cabeza de halcón. Esta representación del rey ya se conoce en el Reino Antiguo [7]. Obsérvese en el dibujo del carro cómo a través de medios puramente formales la figura del rey se asimila a las figuras divinas que le rodean. Hay varias zonas, cubiertas con líneas apretadas, que son significativas en esta conexión: las alas del rey y las del dios; el abanico real detrás del león alado y el escarabajo del sol alado; las alas del último sombreadas verticalmente, que armonizan con las coronas de plumas del dios en la izquierda y del rey a la derecha. De esta manera, por medios puramente estéticos, se hace que el rey aparezca como parte integral del mundo de los dioses, exterminando a los equivocados mortales que se dirigen contra él.

A partir de estos antecedentes debemos considerar un tipo de monumentos que nos es muy conocido y que, por esa misma razón, somos totalmente incapaces de apreciar. La esfinge, que fue para los griegos la encarnación del misterio, ha sido vulgarizada por las artes aplicadas hasta el punto de que la consideramos simplemente un antiguo capricho de la fantasía oriental. Por supuesto no es tal cosa, sino que representa al rey no sólo como un ser de un poder físico sobrehumano, sino con una clase de poder que, en Egipto, es característico de los dioses. En algunas obras la realización es lo bastante lograda como para impresionarnos incluso a nosotros (fig. 16).

Queda un punto que necesita ser subrayado. Al comentar las obras de arte como la personificación de dos conceptos distintos de la realeza, podemos haber dado la impresión de que las consideramos productos de un pensamiento premeditado. Este no es el caso, naturalmente, y, enfrentados con los originales, se reconocerá sin vacilación que son el resultado, no de cálculos intelectuales, sino de la inspiración artística. En otras palabras, el artista antiguo no se preguntaba: «¿Cómo representaría yo al rey, como dios o como héroe?» Simplemente pensaba: «Ahora tengo que pintar a Su Majestad», y según fuese un egipcio o un asirio, el resultado era tal como hemos visto. El acercamiento por medio del arte tiene la gran ventaja de que, por encima de nuestro análisis intelectual, podemos captar directamente las «expresiones-en-la-forma» en que los antiguos expresaban lo que ellos creían que era la verdad acerca de su rey. Su experiencia, sin embargo, era en primer lugar emocional, y esto es bastante comprensible, puesto que la verdad acerca de su rey afectaba a sus vidas en todos los aspectos, incluso en los más personales, porque la armonía entre la existencia humana y el orden sobrenatural se mantenía a través del rey.

LIBRO I

EGIPTO

PARTE I

La fundación de la realeza

Capítulo 1

LA BASE HISTORICA: LA OBRA DE MENES

El concepto de la dignidad real surgió en Egipto al final del período predinástico; los egipcios eran muy conscientes de ello, y reconocieron a un primer rey de una primera dinastía: Menes. Según la tradición, sus predecesores fueron los «espíritus semidivinos», que habían heredado su autoridad de los dioses, que, a su vez, tuvieron como antecesor al Creador, Re. Luego cabe decir que la autoridad monárquica fue una institución de desarrollo paralelo al del universo, ya que el Creador asumió desde el principio el papel de rey de su creación. Pero la forma característica que tuvo en Egipto el concepto de dignidad real perduró siempre en el recuerdo como una de esas innovaciones que marcan el principio de la historia y suponen una clara ruptura con los tiempos prehistóricos.

La moderna erudición ha rechazado casi unánimemente esta opinión de los viejos estudiosos, pero no han aportado ninguna teoría mejor, ya que si analizamos los numerosos monumentos predinásticos y protodinásticos, tenemos que admitir que la aparición de la autoridad faraónica coincide con una serie de fenómenos que no tienen precedente alguno. Las tradiciones acerca de Menes sólo dicen que fue el unificador de Egipto, pero esta hazaña, contemplada a la luz de los monumentos contemporáneos, no es sino un aspecto —el político— de una de esas crisis creadoras que marcan el desarrollo espasmódico de la cultura. El advenimiento de la Primera Dinastía viene acompañado por la trascendental introducción de la escritura, por el avance tecnológico que supone la utilización de utensilios de metal, por los nuevos modos de expresión del arte monumental —en una palabra, por el cambio que supone el paso de una cultura popular, comparable a las encontradas por toda la Europa y el Asia prehistóricas, a la civilización más avanzada que el mundo había conocido hasta el momento.

En esta sorprendente transformación, la unificación política del país representa un elemento mucho más complejo de lo que normalmente se admite. No fue sólo una solución práctica a un problema de organización. La forma que se le dio a esta solución —la monarquía dual de Menes, el Reino del Alto y Bajo Egipto—, fue un hallazgo tan importante y fructífero en sus consecuencias como cualquier otro de los de esta fase

formativa de la cultura. Dado que servía de modo de expresión a una idea típicamente egipcia, la monarquía dual mantuvo siempre un significado simbólico, lo cual explica su permanencia, su poder como fuerza cultural, y también el que en la antigüedad se la valorase como una ruptura total con el pasado. Por lo tanto debemos describir con cierto detenimiento las condiciones en que surgió.

Es preciso retroceder hasta un pasado muy lejano para encontrar los orígenes de la unidad egipcia. Tanto física como culturalmente, la población del Valle del Nilo era todo lo homogénea que puede serlo un grupo tan numeroso. El testimonio de la fauna y de los útiles de piedra sugiere que sus habitantes descendieron a él, a comienzos del periodo neolítico, desde las mesetas desérticas circundantes. El cambio de clima que transformó en desiertos lo que habían sido extensas tierras de pastizales, convirtió simultáneamente las ciénagas del Valle del Nilo en lugares aptos para la habitación humana. Sabemos que el tipo físico de los habitantes de este valle, desde el Delta hasta el interior de Nubia, cambió muy poco desde los tiempos predinásticos hasta la época histórica posterior [1]. Su cultura, en los tiempos predinásticos, fue muy similar también. Existen indicios de que esta cultura, la amratiense [2], se extendió hasta bien entrados los límites de Libia y llegó por el Este hasta el Mar Rojo [3]. Y el parecido somático y etnológico, y ciertos rasgos de su lenguaje, enlazan decididamente a los antiguos egipcios con los pueblos de habla camítica de Africa oriental [4]. Parece que la civilización faraónica surgió en este sustrato camítico del Noroeste de Africa. En cualquier caso, es indudable que todos los habitantes prehistóricos del Valle del Nilo tuvieron una cultura espiritual común que guarda un paralelismo con la homogeneidad de los restos físicos y arqueológicos.

Podemos reconocer algunos rasgos de esta herencia común en ciertas ideas que prevalecieron por todo el país a través de los tiempos, aunque pudieran variar sus formas externas de un lugar a otro. Una de estas creencias fundamentales mantenía que el poder divino podía manifestarse en ciertos animales y pájaros, en especial en los toros, vacas, carneros y halcones. Otra, hacía provenir el mundo visible de un océano primigenio y consideraba que el Creador era el dios, manifesto en el poder del sol. La unidad básica de todos los egipcios fue probablemente uno de los factores que contribuyó al súbito florecimiento de la cultura bajo la Primera Dinastía. Fue entonces cuando se cayó en la cuenta por primera vez de las potencialidades implícitas en tal unidad y se halló un campo adecuado para ellas.

Las diferencias que hubieran podido impedir la unificación no calaron muy hondo en la estructura de la cultura egipcia; no pasan de ser consecuencias del cambio de la existencia nómada de cazadores y pastores en las tierras altas, a la vida sedentaria de agricultores en el valle. El asentamiento vigoriza los particularismos: pequeñas diferencias de origen antiguo se hacen más pronunciadas; las condiciones especiales,

las peculiaridades de los jefes o de los sacerdotes locales, las experiencias religiosas o de otro orden que afectaban a algunas comunidades pero no a todas, —todos estos factores y otros parecidos— hacen surgir esos cultos y costumbres locales que han constituido, en los últimos años, el tema principal de estudio de los egiptólogos que, influidos por tales diferencias, han perdido de vista con frecuencia la comunidad de creencias subyacente [5]. Asimismo han aceptado el que, de una manera brillante, pero esencialmente mecánica, se conviertan los contrastes religiosos en conflictos cuasi-históricos [8]. Si nos liberamos de estas hipótesis y estudiamos los restos de los tiempos predinásticos y protodinásticos, surge una imagen más simple de cuya exactitud encontramos una interesante corroboración en observaciones que se han hecho en el Africa moderna en regiones donde todavía prevalecen condiciones semejantes.

> La organización social consiste esencialmente en varias aldeas unidas en una sola comunidad bajo el mando de un jefe común... Pero en esta forma de colectividad política se puede generalmente descubrir una influencia unificadora debida a un sentido de afinidad y por consiguiente a la existencia de un culto religioso común, intensificado por la presión ejercida desde fuera [7].

Lo bien que esta descripción se conforma al Egipto predinástico queda patente al contemplar la modestia de los restos de las aldeas de esa época: la homogeneidad del contenido de miles de tumbas predinásticas; la división de Egipto, en épocas posteriores, en nomos o provincias que se remontan generalmente a las comunidades que se formaron en los primeros tiempos; la facilidad con que se independizaban estas provincias bajo sus propios jefes locales siempre que se debilitaba el poder central; su representación por medio de estandartes o emblemas relacionados con un culto local, y la diversidad con que se agrupan estos mismos estandartes —indicando una estructura política inestable y cambiante— según aparecen en los monumentos predinásticos, conteniendo a enemigos o destruyendo ciudades (figs. 27 y 28). No cabe duda de que esta cita nuestra, tomada de una descripción de las condiciones modernas, puede aplicarse por entero a las existentes antes de la aparición de Menes.

Dentro de tal conglomerado de pequeñas comunidades pueden originarse unidades políticas más amplias: «En alguna de estas organizaciones poco definidas es donde en esta parte de Africa cabe que surjan nuevos jefes o caudillos cuando un hombre fuerte o un líder guerrero empieza a extender su poder más allá de su propio grupo, originando así unas confederaciones relativamente homogéneas que, enfrentadas a un ataque hostil, se unen constituyendo algo semejante a una pequeña nación» [8]. Este es, sin duda, el proceso que se refleja en las paletas votivas de pizarra que, por los diversos grupos de estandartes, prueban la existencia de «confederaciones libres» (figs. 27 y 28); estas paletas son anteriores al rey Menes [9]. Y puesto que (a juzgar por el estilo de

los monumentos) tuvo como antecesor a un rey del Alto Egipto, «Escorpión», que fue un conquistador y dedicó ofrendas votivas al templo de Horus de Nejen-Hieracómpolis, como hiciera Menes [10], no hay duda de que la unificación final del país bajo Menes siguió a un período de inquietud, y de que él fue «el hombre fuerte» descrito en nuestra cita. Está claro también por los monumentos de Escorpión que Menes concluyó una tarea en la que ya habían estado empeñados uno o más de sus antecesores. Pero su hazaña fue distinta de las de éstos porque la obra perduró.

Evidentemente, la monarquía no se creó en un vacío, y la unificación del país puede considerarse como un corto proceso que se extendió a lo largo de varias generaciones. A Escorpión se le conoce como conquistador. Sin duda tuvo que haber otros jefes prehistóricos del tipo del rey africano, hacedor de lluvia; pero la tradición egipcia, al atribuir el cambio decisivo al nombre de Menes, proclamó que el advenimiento de la Primera Dinastía marcó un momento crucial en la existencia de la nación. Todo lo que sabemos confirma la exactitud de este punto de vista. Por esta razón nos quedamos con el nombre de Menes como el del fundador de una monarquía unida, a pesar de que algunas de sus hazañas pudieron haber sido realizadas por Escorpión, algunas por Narmer y otras por Aha. En este sentido se puede decir que la realeza en cuanto concepto determinante mantenido como fuerza viva en toda la historia del país (o por lo menos hasta el final del segundo milenio a. de C.), no existió antes de Menes, ya que sus premisas están basadas en las realizaciones mismas de Menes.

La perdurabilidad del significado de las conquistas de Menes tiene una doble raíz. En primer lugar, era esencial llevarlas hasta el final. El rey de todo el territorio no lo era porque hubiese obtenido más triunfos sobre los otros jefes, sino que lo era porque se había colocado a la cabeza de todos, sin pares ni dignatarios. Una vez terminada la conquista, fue posible ver la unificación de Egipto no como un resultado efímero de ambiciones conflictivas, sino como la revelación de un orden predestinado. Y así es como se consideró la monarquía en toda la historia egipcia. Siempre que, en tiempos posteriores, el poder central se derrumbaba y los centros locales recobraban su antigua autonomía, no se pensaba que esta vuelta a las condiciones predinásticas fuese una nueva desviación de una norma política, sino una caída en desgracia. Este es el espíritu característico de escritos tales como *Las Amonestaciones de un Sabio Egipcio* [11], que describe la anarquía del Primer Período Intermedio después de la disolución del Reino Antiguo. La descripción se propone deliberadamente representar una situación no solamente caótica, sino con las normas sociales y morales trastocadas, un mundo del revés: la Dinastía XII, que superó esta anarquía; la Dinastía XVIII, que expulsó a los asiáticos hicsos; los etíopes de la XXV, que aplastaron a los numerosos reyezuelos que habían usurpado el poder —todos estos

restauradores de una autoridad única proclamaron que sus realizaciones eran la vuelta a un estado de cosas de precepto divino. Con esto se daba pleno asentimiento a la realización de Menes; el país unificado bajo un solo monarca no era una alternativa frente a unas formas de poder más descentralizadas: era la única forma admisible.

Podríamos preguntarnos aquí cómo pudo adquirir significado tan trascendente para los egipcios una institución introducida al principio de la historia. Si se sugiere que la unidad era la forma preferible desde el punto de vista de la eficacia administrativa, nos cabe responder que las consideraciones puramente utilitarias no bastan para investir a la soberanía única del carácter de necesidad, del especial prestigio que evidentemente poseyó. Menes, al proclamarse gobernante absoluto, había cumplido con uno de los requisitos necesarios para conseguir la sanción que el poder requiere para elevarse por encima de la vicisitud histórica. Cumplió el segundo requisito para la sublimación de su soberanía cuando le dio una forma que armonizaba tan perfectamente con la mentalidad egipcia como para parecer a la vez sublime y perenne. Esa forma fue la monarquía dual, la soberanía del Alto Egipto y la del Bajo Egipto, unidas en la persona única del gobernante. Esta concepción extraordinaria dio expresión política a la tendencia egipcia, tan profundamente arraigada, de entender el mundo como un conjunto de dualidades contrapesadas en un equilibrio inalterable [12]. El universo en su conjunto recibía la denominación de «cielo y tierra». A la vez la idea de «tierra» se concebía también dualmente, como «norte y sur», las «porciones de Horus y las porciones de Set», «las Dos Tierras», o «las Dos Orillas (del Nilo)». El último de estos sinónimos demuestra claramente el carácter apolítico de estas denominaciones. Cada una de ellas equivale al segundo término de la más amplia dualidad «cielo y tierra»; pertenecen a la cosmología y no a la historia o a la política. Sin embargo, cada uno de ellas servía para describir la soberanía del rey, ya que toda la humanidad y todos los territorios de la tierra debían estar sujetos al Faraón. Frecuentemente se describía su reino como «el que el sol rodea», la tierra; y los griegos, que, como nosotros, se encontraron con que las traducciones literales de las frases egipcias podían inducir a error, tradujeron «las Dos Tierras» por «toda la tierra habitada». Cuando el Faraón asumía títulos duales o se llamaba a sí mismo «El Señor de las Dos Tierras», no se refería a la división que hubo originariamente, sino a la universalidad de su poder [13]. Las formas duales de la monarquía egipcia no fueron el resultado de acontecimientos históricos; representaban la idea egipcia característica de que un todo se compone de dos partes contrarias. Menes dio expresión política a un modo de pensar fundamentalmente egipcio cuando definió su soberanía sobre las tierras vencidas y unificadas del Nilo como «una monarquía del Alto y Bajo Egipto». La perfecta consonancia entre los nuevos conceptos políticos

y las establecidas nociones cosmológicas invistió a su creación de poderosa autoridad. Un estado concebido dualmente tuvo que parecer a los egipcios la manifestación del orden de la creación en la sociedad humana, y no el producto de una constelación temporal de poder. En esto es en lo que la victoria de Menes se distingue de cualquier otra realizada por reyes anteriores, como Escorpión.

Es importante darse cuenta de que la monarquía dual no tuvo una base histórica; no fue como si un rey del Alto Egipto se hubiera enfrentado con un Delta unido, pero antagónico, sobre el cual asumió la soberanía además de su dominio sobre el Alto Egipto. La estructura política del Egipto predinástico había sido bastante amorfa, como hemos visto; si bien la configuración geográfica sugirió una división del país en Delta y Valle del Nilo, no hay más razón para creer que éstas fuesen consideradas como entidades políticas que puede haberla respecto a las divisiones también obvias de desierto y suelo cultivable, la «Tierra Roja» y la «Tierra Negra».

Es cierto que en la Piedra de Palermo —anales que se remontan al Reino Antiguo— encontramos una serie de reyes premenitas que llevan la corona roja del Bajo Egipto *; pero debemos recordar que esta corona perteneció originariamente no a todo el Bajo Egipto, sino a varios estados del Delta, uno con su capital en Pe-Buto y otro que se extendía alrededor de Sais. Incluso en la parte oriental del Delta había una diosa local que llevaba la corona roja [14]. A la nueva concepción de Menes acerca de la soberanía de Egipto se debe el que tanto la Corona Roja como la diosa-cobra Wadjet, y ciertas costumbres e instituciones que prevalecieron en Pe, se hicieran simbólicas del Bajo Egipto. Fueron creadas para contrapesar la Corona Blanca, la diosa-buitre Nejbet, y otros rasgos pertenecientes originariamente al principado del Alto Egipto del que procedía la Casa de Menes y que incluía Nejen-Hieracómpolis, This y Abidos. La importanca que se dio a los símbolos de la tierra natal de Menes, por una parte, y de Pe, por otra, son parte de la concepción de Egipto como una monarquía dual, como una simetría artificial pero significativa que fascina incluso a ciertos autores modernos que ven su unificación no como una conquista por etapas a la manera de Pianji el Etíope, sino como la victoria de un Alto Egipto ya establecido sobre un reino del Bajo Egipto igualmente desarrollado [15].

Los mismos egipcios reconocieron a lo largo de su historia la validez de la concepción de Menes, y se esforzaron por lograr su realización. Muchos departamentos del gobierno, incluida la tesorería, estaban divididos en una oficina del Alto y otra del Bajo Egipto. En el ritual de la coronación y las elaboradas ceremonias del festival de Sed se utilizaban, como veremos, símbolos diferentes, apareciendo el rey una vez como

* Véase más adelante n. 15

rey del Alto Egipto y otra como del Bajo Egipto. Había santuarios duales para los espíritus ancestrales de la casa real. Los títulos del rey incluían, además de la doble denominación «Rey del Alto y Rey del Bajo Egipto», un epíteto, «Las Dos Señoras», alusión a dos diosas que se manifestaban en la persona real que representaban las dos mitades del reino.

Otro epíteto del rey, «Los Dos Señores», parece sugerir un significado semejante; pero aquí se encierra un simbolismo religioso más profundo: «Los Dos Señores» eran los eternos antagonistas, Horus y Set. Se identificaba al rey con los dioses, pero no porque se le considerase como la encarnación de uno y también del otro, sino porque les personificaba en cuanto dualidad, como contrarios en equilibrio. De aquí el antiguo titulo de la reina de Egipto: «La que ve a Horus-y-Set» [16]. En los textos de las pirámides un soberano invoca al creador Atum con esta referencia a sí mismo: «mira a los dos habitantes del palacio, es decir, a Horus-y-Set» (Pyr. 141 *d*) [17]. Otro texto de las pirámides explica la resurrección del rey a la vida eterna como sigue:

> *Por causa de Horus has nacido (en tí)*
> *Por causa de Set has sido concebido (en tí)* [18].

Esta incorporación de los dos dioses en la persona del Faraón es otro ejemplo de ese dualismo para el cual el todo es el equilibrio de dos contrarios. En tiempos posteriores, cuando se estereotiparon los títulos del rey, ya no se encuentra; pero en el arte, si se utiliza entonces a los dioses Horus y Set para expresar una idea semejante. En dibujos simbólicos relacionados con el rey aparecen como símbolos del Bajo y Alto Egipto, cuando se representa, por ejemplo, «la Unión de las Dos Tierras», o en reproducciones abreviadas del festival de Sed (fig. 25). Están siempre cooperando y sus ademanes antitéticos significan que la tierra en su totalidad honra y sirve al rey. Por lo tanto se llama a Horus y Set *rh.wy*, «los socios»; y su utilización en el arte encaja bien con los textos antiguos en los que se dice que están armoniosamente combinados en la persona del Faraón.

Pero esta unión de los dioses contrasta extrañamente con su relación mitológica. En los textos religiosos Horus y Set forman una dualidad también, pero el vínculo entre ellos consiste en una hostilidad imperecedera. Es corriente trasladar el antagonismo entre los dos dioses desde la esfera de la cosmología, a la que pertenece, a la de la política, postulando un antiguo conflicto entre el Alto Egipto (Set) y el Bajo Egipto (Horus). Puesto que sabemos que la unidad de Egipto se realizó gracias a la conquista de un rey del Alto Egipto, Menes, esta teoría requeriría que se hubiera dado, en tiempos prehistóricos, el signo contrario, es decir, que Horus (Bajo Egipto) hubiese sido el vencedor. Tal concepción se hace posible por la injustificable proyección en la prehis-

toria de símbolos cuyo significado se deriva de la monarquía dual tal como fue creada por Menes y que, por lo tanto, no puede ser arrancada de ese contexto [19]. Esta teoría, además, obstruye el camino para el entendimiento de un aspecto importante de la realeza que logra su mejor expresión al considerar al rey como Horus-y-Set.

Horus y Set eran los antagonistas «per se» —los símbolos mitológicos de todo conflicto *. La lucha es un elemento del universo que no puede ser ignorado; Set se ve siempre avasallado por Horus, pero nunca llega a ser destruido. Tanto Horus como Set se hieren en la lucha, pero al final hay una reconciliación: Set establece el equilibrio estático del cosmos. La reconciliación, un orden inmutable en que las fuerzas conflictivas juegan la parte que les corresponde —he aquí el criterio egipcio acerca del mundo y también su concepto del estado—. Si al rey se le llama (y esto en los primeros textos) Horus-y-Set, esta fórmula expresa más que «Las Dos Señoras». No indica simplemente que el rey domina la monarquía dual, sino también que ha aplastado la oposición y ha reconciliado a las fuerzas en conflicto —que representa un orden inmutable.

Este aspecto de la realeza encontró expresión, en la práctica, en los numerosos ritos y festivales que comentaremos, y que combinaban referencias al Alto y Bajo Egipto. Además, los habitantes del Norte no ocuparon una posición desventajosa en el reino unido, y eso a pesar de que era una dinastía del Sur la que reinaba. Entre los dignatarios y cortesanos importantes enterrados alrededor de las tumbas de los reyes de la Primera Dinastía [20] hay hombres cuyos nombres muestran su devoción a los dioses del Bajo Egipto. Dos de las reinas de la Primera Dinastía tienen nombres compuestos con el de la diosa Neith de Sais en el Delta. Es un error considerar que estos fenómenos —como se hace generalmente— son sólo la prueba de una sabiduría práctica. El epíteto del rey «Horus-y-Set» lleva consigo implicaciones religiosas. La estructura y costumbres del nuevo estado muestran una clara integración del celo religioso y el sentido práctico.

La creación por Menes de una nueva capital para el Egipto unificado se debe ver a la misma luz [21]. En la parte sur del ápice del Delta, cerca del Cairo actual, se acondicionaron unas tierras al oeste del Nilo y se construyó una fortaleza, «Las Murallas Blancas», (llamada más tarde Menfis). El aspecto de la edificación estaba claramente relacionado con la fecha reciente de la pacificación del país; su nombre la proclamaba fortaleza de un rey que procedía del Sur. En la época histórica el color del Norte fue el rojo y el del Sur el blanco [22]. En la parte sur del reducto se fundó un nuevo templo dedicado al dios Ptah. Puede ser significativo el que uno de los epítetos de este dios fuese, en época posterior, «El Rey (del Alto Egipto) de las Dos Tierras» [23]. En cualquier caso, el

* Véase pág. 205.

nombre del nuevo santuario está lleno de significado: «Balanza de las Dos Tierras, en la que se han pesado la Tierra del Alto Egipto y la Tierra del Bajo Egipto». El nombre del templo revela explícitamente el equilibrio establecido.

Hemos hecho una estimación del significado espiritual de la obra de Menes. Los egipcios reconocieron siempre la importancia de lo realizado. Sin embargo, para su modo de pensar, una innovación histórica de tanta importancia tenía que ser debida al desarrollo de un orden preestablecido, la manifestación de algo que siempre había estado potencialmente presente [24]. Además, conservaron en cuanto fue posible todas las ceremonias y costumbres que Menes había introducido. De este modo durante más de tres mil años la coronación del Faraón tuvo lugar en Menfis culminando en una doble ceremonia que, según todas las probabilidades, se remonta a los días en que Menes concluyó la construcción de su nueva capital, ya que se llama «Unión de las Dos Tierras; Circuito de las Murallas Blancas». Nos equivocaríamos si pensáramos que esta tradición es conmemorativa de las hazañas de Menes. El ritual refleja el momento en el que se celebra. Con el mantenimiento de estas antiguas ceremonias en la coronación de cada rey, su sucesor se convertía, en cierta medida, en una representación del acontecimiento original, participando de su virtud y reafirmando su propósito.

Capítulo 2

LA BASE TEORICA: LA TEOLOGIA MENFITA

Por una rara providencia poseemos un texto que, según todas las apariencias, se remonta a un período temprano de la monarquía egipcia y en el cual va implícita una teoría de la realeza. Parecería indicado que, llegados a este punto, presentásemos el documento. Pero ello lleva consigo especiales dificultades, ya que este texto, la «Teología Menfita» [1], presenta tanto los criterios como las figuras mitológicas con las que los egipcios interpretaron la realeza a lo largo de toda su historia, y que nuestro Libro I, en su totalidad, se propone explicar. Por consiguiente, nos veremos obligados a anticipar algunos capítulos posteriores y presentar aquí algunas conclusiones en cierto modo apodícticas, pero que se justificarán más adelante.

La Teología Menfita expone la doctrina religiosa para la nueva capital de Menes. Reúne una serie de teorías indudablemente nuevas, puesto que se refieren a la reciente fundación; otras que suponemos son nuevas porque son opuestas a las creencias egipcias más comunes y difícilmente podrían haber sido aceptadas si no hubieran formado parte del gran movimiento que corresponde al nacimiento de la historia. Mientras que otras doctrinas parecen estar arraigadas en tradiciones egipcias, o incluso africanas, de una gran antigüedad.

El texto es una cosmología: describe el orden de la creación y hace de la tierra de Egipto, tal y como la organizó Menes, una parte integrante de ese orden. Ptah, el *genius loci,* a quien se había dedicado un templo al sur de la muralla de Menfis, es proclamado Creador de Todo, y, en un razonamiento de sorprendente audacia y profundidad, se conjugan las ventajas intelectuales del monoteísmo con la variedad de los dioses egipcios reconocidos. Pero estas extraordinarias teorías (por las que el texto es famoso) forman sólo su parte central, nuestra Sección V, incluidas en un tratado acerca del lugar de la sociedad en la naturaleza. Es típico de la idea egipcia de la realeza el que tuviera que ser esclarecida dentro de tal contexto.

El documento, en su actual estado de deterioro, hace suponer la existencia de seis partes; pueden haber sido más o es posible que algunas secciones que ahora parecen separadas havan estado unidas al principio.

Es excepcionalmente difícil juzgar de la cuestión, ya que el texto no está subdividido formalmente. La transición desde nuestra sección V a la VI, por ejemplo, muestra una construcción literaria muy floja; el texto no es más que una mera sucesión de afirmaciones (o, en el caso del Misterio de la Sucesión [cap. 11], de escenas) que, desde un punto de vista formal, son todas iguales y no están en modo alguno subordinadas la una a la otra [2]. Como formas literarias, estos textos tempranos son muy primitivos.

La sección I está muy deteriorada, pero se pueden reconocer los temas principales. Por una parte, se proclama que la tierra de Egipto tiene su existencia en el dios-creador Ptah-Ta-Tjenen, Ptah «la Tierra Emergida». Por otra parte, se hace referencia a la aparición de un país unido bajo un solo rey. En lo que queda de esta sección se lee:

...Ptah, esto es, esta (tierra) nombrada con el Gran Nombre de Ta Tjenen...
El que unificó esta (tierra) ha aparecido como Rey del Alto Egipto y Rey del Bajo Egipto [3].

La frase siguiente afirma que Atum, el dios-sol-creador de las creencias comunes egipcias, admitió que Ptah le había creado a él y a todos los otros dioses. El significado de esta frase se aclarará a medida que avancemos.

Es preciso que las diversas referencias a «la tierra» se entiendan con cierta apreciación de esa polifonía de significado que tanto gustaba a los egipcios. Se refiere al país, Egipto, con todo lo que contiene, pero también significa el suelo fértil, y como tal es uno mismo con el creador Ptah-Ta-Tjenen. La «Tierra Emergida» posee también un significado múltiple. Se alude a la creencia egipcia universal de que la creación empezó con la aparición de un montículo, la Colina Primigenia, sobre las aguas del caos *. Ptah, la tierra fructífera, forma una unidad con esta colina —el punto de partida de todo lo que existe, incluso de la vida misma. Pero el epíteto se refiere, a la vez, a la tierra que Menes había recuperado de las aguas pantanosas para construir Menfis y el templo de Ptah; y además se refiere a la «Gran Tierra», el nombre de la provincia de This, que, como veremos, poseía cierto significado en la nueva teología.

La sección II trata del cese del conflicto que precede al establecimiento del orden tanto en el universo como en el estado. Los dioses Horus y Set, que luchan por el dominio de Egipto, se separan; y Geb, el dios-tierra, actúa de árbitro. Primero divide el país entre los dos, pero se arrepiente de esta decisión y la rescinde, dando toda la tierra a Horus. Entonces se dice que las dos coronas del Alto y Bajo Egipto «crecen» en la cabeza de Horus; y Horus aparece en el papel de Menes (un papel

* Véase cap. 13.

que asume todo rey en su coronación), «unificando las tierras» bajo su único gobierno. La Ennéada, o los nueve dioses, que asisten, representan, como veremos *, una fórmula que expresa la relación entre el rey y los dioses. El texto está deteriorado al principio de la sección:

..la Ennéada se congregó ante él [Geb] y él separó a Horus y Set... Impidió que pelearan e instaló a Set como rey del Alto Egipto, en el Alto Egipto, en el lugar donde había nacido, en *Su* [cerca de Heracleópolis]. Y Geb puso a Horus como rey del Bajo Egipto, en el lugar donde se ahogó su padre, en la «Mitad de las Dos Tierras» [probablemente cerca de Menfis]. Así pues Horus estaba en su lugar, y Set estaba en su lugar, y se pusieron de acuerdo mutuamente con respecto a las Dos Tierras en Ajān [frente al Cairo], que es la frontera [o separación] de las Dos Tierras...

Le sentó mal a Geb que la porción de Horus fuese como la de Set, y así Geb dio su herencia [enteramente] a Horus, es decir, al hijo de su hijo, su primogénito [literalmente, «su abridor del cuerpo»].

Geb llama a Horus un «abridor del cuerpo» refiriéndose al hecho de que fue el hijo primogénito. Se identifica, pues, a Horus con el dios-lobo Upwaut, cuyo nombre es «Abridor de los caminos», y cuya insignia, como veremos [4], está asociada claramente con el Faraón en todas las grandes ceremonias.

Es notable el tratamiento de Horus en este texto. En la primera división de la tierra, Set va al lugar donde nació, pero Horus va al lugar donde se ahogó su padre. Horus, al contrario que Set, parece como si no fuera rey por derecho propio, sino por ser el legítimo sucesor de su padre Osiris. Y, además, cuando Geb cambia de opinión y asigna todo el país a Horus, justifica su acto aclamando a Horus como hijo mayor de su predecesor. Horus se convierte en rey de las Dos Tierras, no como conquistador, sino como su justo heredero. Si recordamos que este texto se compuso probablemente en el reinado de Menes —un rey Horus que acababa de conquistar Egipto—, nos será posible calibrar la importancia relativa que para la mentalidad egipcia tienen los hechos históricos y teológicos **.

Es interesante que Geb actúe como árbitro; tenía doble derecho a hacerlo: como padre de Osiris y como dios-tierra. En la primera función podía actuar, como cabeza de familia, con una autoridad primitiva, pero universalmente reconocida. Como dios de la tierra *** estaba evidentemente implicado en una división de la tierra de Egipto. Sus sucesivas decisiones representan claramente la forma mitológica en la que podía expresarse todo el complejo de ideas que la monarquía dual de Menes implicaba: la teoría fundamental de un mundo en equilibrio estático entre fuerzas conflictivas (Horus y Set); la realeza del Alto y Bajo Egipto como la forma política correspondiente; y además una soberanía investida en la persona de un único rey.

* Véase cap. 15.
** Véase pág. 33.
*** Véase cap. 15

El texto continúa reafirmando la relación entre la tierra y Ptah —una relación que también era el tema de la sección I [5].

Horus se irguió [como rey] del territorio. Y así se unió este país llamado con su Gran Nombre, -Ta-Tjenen-que-está-al-sur-de-su-muralla, el Señor de la Eternidad.

Las dos «Grandes en Magia» [las coronas] surgieron de su cabeza. Así fue que Horus apareció como el Rey del Alto Egipto y como el Rey del Bajo Egipto que unió las Dos Tierras en la provincia de La [Blanca] Muralla, en el lugar donde se unen las Dos Tierras.

Después sigue un acto del ritual que significa que las dos partes de Egipto dan su conformidad a la unión. Las plantas heráldicas —el junco para el Alto, el papiro para el Bajo Egipto— están colocadas a la entrada del templo de Ptah:

Sucedió que se colocó el junco y el papiro en las dos puertas exteriores del templo de Ptah. Esto quiere decir: Horus y Set que fueron indulgentes el uno con el otro y se unieron y fraternizaron de tal modo que su pelea, fuese lo que fuese, ha concluido. Están unidos en el templo de Ptah, la «Balanza de las Dos Tierras en las que se han pesado el Alto Egipto y el Bajo Egipto».

La sección III está mucho más deteriorada. Parece que el texto después de haber establecido la sucesión de Horus como legítimo heredero, vuelve entonces a su predecesor, Osiris, y explica la relación de este dios con Ptah y la nueva capital. Se ha perdido demasiado como para que podamos juzgar esta relación. Se dice que Menfis deriva su significación como «granero» de Egipto del hecho de que Osiris fuese enterrado allí. Esta afirmación se repite en la sección VI, donde se conserva mejor.

La sección IV trata de la construcción del real castillo de Menfis, que acaba de ser mencionado antes como el lugar donde Osiris fue enterrado y también importante por ser la sede de la autoridad sobre todo el Egipto establecido por Menes. Pero el texto está demasiado deteriorado como para permitir más comentarios.

La sección V es la famosa exposición de la cualidad creadora exclusiva de Ptah, un argumento teológico rigurosamente razonado que convierte a los dioses de Egipto en aspectos o manifestaciones de Ptah. Estaremos más capacitados para apreciar su significado cuando hallamos avanzado en nuestro estudio *, pero podemos resumirlo aquí: se mantiene que todo lo que existe se originó en las concepciones de la mente («corazón») de Ptah, y que éstas fueron objetivadas al ser pronunciadas por su «lengua». En este proceso de creación, aparecieron un dios tras otro; y a través de ellos, Ptah desarrolló el universo visible e invisible y todas las criaturas vivientes, así como la justicia, las artes, etc. Al mismo tiempo, esta declaración imparte al mundo de los fenómenos el carácter de

* Véanse caps. 13 y 15

un orden establecido válido en todo momento. Las ciudades y santuarios de Egipto son parte de este orden y la última frase de esta sección cierra el círculo: mientras que había empezado declarando que los dioses, como concepciones objetivadas de su mente, procedieron de Ptah, termina haciendo que estos dioses «entren en sus cuerpos» (estatuas) de todo tipo de materiales (piedra, metal o madera) que han surgido de la tierra, es decir, de Ptah.

El texto comienza con una serie de ocho ecuaciones en las que se toma en cuenta el politeísmo de Egipto, pero se sobrepone la nueva idea de la unidad esencial de lo divino. Se declara que los dioses son manifestaciones de Ptah; se elige el número ocho por respeto a una opinión generalmente mantenida que reconocía como creador al dios-sol *, pero que al mismo tiempo mantenía que el sol había sido engendrado de las aguas del caos, por ocho extraños dioses que eran meras conceptualizaciones del caos como atestiguan sus nombres (Oscuridad, Océano Primigenio, etc.) **. Aquí, pues, existía un punto sobre el que la Teología Menfita podía basarse para su pretensión de que Ptah fuese el creador; aquí las divinidades eran más antiguas que el sol. Nuestro texto sostiene que incluso éstas —en otras palablas, el caos— eran de la misma sustancia que Ptah, manifestaciones no-creadas de su ser [6]. Así la segunda de las ocho ecuaciones dice «Ptah-Nun el Padre que engendró a Atum». Nun es el océano primigenio del que Atum, el sol-creador, provino. Pero Ptah se manifiesta en cada uno de los dioses, de aquí que también lo haga en Atum: «Ptah, —el grande que es corazón y lengua de la Ennéada». El Grande representa a Atum, que creó la Ennéada de Heliópolis, y a quien se le llama su corazón y su lengua porque, según la Teología Menfita, son los órganos de la creación; no cabe duda de que se le da este epíteto aquí porque hace resaltar audazmente el poder exclusivo de Ptah: incluso Atum, venerado generalmente como el creador de los dioses y del cosmos, no es más que una emanación de Ptah.

Las ocho ecuaciones aparecen bajo un encabezamiento que dice: «Los dioses que surgieron de Ptah» [7]; exponen toda la teología del texto como una fórmula. Pero se afirma de nuevo esta teoría en la forma de una narración de la creación. Y ahí podemos observar cómo el antiguo lenguaje egipcio —que, como instrumento de expresión de una mentalidad que tiende a lo concreto, carece de medios para formular pensamientos abstractos— se convierte en vehículo de algunas abstracciones verdaderamente sorprendentes. El autor expresa nada menos que la convicción de que la base de la existencia es espiritual: ideas concebidas por el Creador y objetivadas por sus manifestaciones. Esto es lo que sugiere el texto cuando describe el «corazón» y la «lengua» como los órganos de la creación. Los términos son suficientemente concretos, pero se-

* Véanse cap. 13 y pág. 254.
** Véanse págs. 175-177.

ría un error interpretar nuestro documento por su sentido literal. Sabemos por muchos otros textos que el «corazón» representa al «intelecto», a la «mente» e incluso al «espíritu». La «lengua» es el pensamiento consciente que transforma los conceptos en realidad por medio de «Hu» prolación imperativa *. Debemos, pues, interpretar estos pasajes como el verdadero equivalente egipcio del de San Juan: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios.» El modo de expresión egipcio nos choca por su torpeza porque involuntariamente damos por sentado que pudieron disponer de otros modos de expresión más abstractos, pero, por supuesto, no era así.

Se originó del corazón y de la lengua [de Ptah] [algo] a imagen de Atum.

Grande y excelso es Ptah que concedió su poder a todos los dioses y a sus Kas [8], por medio de su corazón y con su lengua...

Ocurrió que el corazón y la lengua triunfaron sobre [todos los otros] miembros, considerando [9] que él [Ptah] está [como corazón] en todos los cuerpos, [como lengua] en todas las bocas, de todos los dioses, personas, animales, criaturas reptantes y en todo lo demás que vive, mientras piensa [como corazón] y ordena [como lengua] todo lo que desea...

Toda palabra divina empezó a existir a causa de lo que fue pensado por el corazón y ordenado por la lengua.

Y así se hicieron los Kas y se crearon las Hemsut [10] —ellos que hacen sustancia y todo alimento— por estas palabras [que fueron pensadas por el corazón y dichas con la lengua].

[Y de este modo se le hace justicia] quien hace lo que gusta, [y se le hace mal] quien hace lo que es odiado.

Y así se da la vida al pacífico, la muerte al criminal.

Y así se hacen todo el trabajo y todas las artes, la acción de los brazos, la marcha de las piernas, el movimiento de todos los miembros de acuerdo con esta orden que fue pensada por el corazón y salió de la lengua y que constituye el significado de todas las cosas.

Aquí hallamos expresado, en un medio de lo más refractario, una afirmación que proclama la unidad de lo divino, su carácter espiritual, y su inmanencia en la naturaleza viviente [11].

Hemos omitido un argumento teológico que establece, una vez más, que el pensamiento y la prolación de Ptah son la razón fundamental de la obra de la creación de Atum, y una afirmación similar sigue a las líneas que hemos citado. Después de esto leemos: «Y así Ptah descansó (o estuvo satisfecho) después que hubo creado todas las cosas y todas las palabras divinas.» Se ha alegado que estas «palabras divinas» representan un «orden divino» en el que «todas las cosas» encontraron sus lugares adecuados. Más bien la expresión vendría a subrayar una vez más el especial proceso de creación de Ptah a través de la prolación del pensamiento. Ya que este «lenguaje creador» convierte cada una de las palabras divinas en la *causa materialis, causa formalis* y *causa movens* de un elemento de creación— todas en una [13].

* Véanse págs. 75 y 85

Sin embargo, es cierto que el texto describe cómo Ptah estableció un cierto orden. Nuestra cita explicaba que los dioses y otros seres vivientes, más aún, su propia vida y la mecánica de su vida, derivó de la acción de Ptah como demiurgo. Y el texto continúa atribuyéndole el establecimiento del orden religioso del país, a saber, los cultos locales y todas sus características hasta las formas mismas en las que los dioses fueron venerados; porque sus estatuas fueron hechas por Ptah y del material que «creció» en él en cuanto dios-tierra.

Creó a los dioses [locales], hizo las ciudades, fundó las divisiones provinciales; colocó a los dioses en sus lugares de veneración, estableció sus ofrendas, fundó sus capillas. Hizo que sus cuerpos se semejaran a lo que placía a sus corazones [esto es, las formas en las que deseaban manifestarse]. Y así entraron en sus cuerpos de todo tipo de madera, toda clase de piedra, todo tipo de arcilla, todo tipo de cosa que crece en él, en que han tomado forma. Por lo que todos los dioses y sus Kas son uno con él, contenidos en y unidos al Señor de las Dos Tierras [14].

Los diversos cultos de todo Egipto aparecen aquí sancionados por, o incluso a causa de, la iniciativa del dios del país unido. De este modo nuestro texto confiere una especie de unidad, incluso a ellos.

La sección VI continúa explicando detalladamente la estrecha conexión entre el dios y la tierra de Egipto, cuando habla de Menfis, sede del templo de Ptah y de la nueva capital del país. Se dice que Menfis tiene una importancia especial en el «sustento» de Egipto, y este hecho se explica por la presencia en su suelo del cuerpo sepultado de Osiris. El texto reconoce que Osiris no estuvo siempre relacionado con Menfis, sino que llegó a la ciudad, en el agua del Nilo. Como el mito posterior, habla de que Osiris se ahogó, después de lo cual Isis y Nefitis arrastraron su cuerpo a la orilla. Pero la palabra «ahogarse» tiene connotaciones unidas a este rey a las que una traducción literal no puede hacer justicia [15]. La paradoja de Osiris (de la que trataremos más adelante en el capítulo 15) consiste precisamente en esto: que en la muerte el dios se convierte en el centro de una fuerza vivificante. De aquí que el Nilo, y especialmente el Nilo crecido, cuente como manifestación de él. Por lo tanto, la asociación de Osiris con el río no se da adecuadamente por medio de la afirmación de que fue exterminado por el río, de que se ahogó. El dios estaba en las aguas, y nosotros hemos traducido aquí el verbo por «flotar». La noción de que el dios es la fuerza activa y la influencia benéfica en la inundación sólo puede expresarse con la exactitud que el mito requiere si describimos la figura antropomórfica de Osiris flotando o sumergido, «ahogado» en el río *; el «descubrimiento» de Osiris, que describe nuestro texto como el rescate de su cuerpo por Isis y Nefitis, se representa en el ritual por medio de la elevación de una jarra con agua fresca del Nilo. La afirmación de que Osiris fue enterrado en la nueva capital proclamaba a ésta el centro desde donde irradiaban

* Véanse págs. 212-214.

las fuerzas vivificadoras. De aquí que se pueda decir que Menfis es el «granero ... donde se cuida del sustento de las Dos Tierras».

Puesto que el texto reconoce explícitamente que Osiris no nació en Menfis, se podría preguntar de dónde venía cuando «llegó» a aquella ciudad. Nos inclinamos a pensar en Abidos, en contra de la opinión más corriente. Consideraremos las pretensiones de Abidos en detalle más adelante [18], pero podemos preguntar aquí por qué habría de relacionarse al dios con la capital que Menes fundó en el ápice del Delta. Se diría, como veremos, que Osiris fue el antepasado muerto de los reyes del linaje de Menes, y era tan grande la importancia de los reyes muertos —tanto en el antiguo Egipto como en el Africa moderna— que no cabía esperar que se derramara ninguna bendición sobre este traslado de la residencia real desde la provincia tinita, donde está situada Abidos, a no ser que se estableciese una relación definitiva entre la figura ancestral de Osiris y el nuevo lugar. El Nilo, en el que Osiris se manifestaba y que pasaba tanto por delante de Menfis como de Abidos, ofrecía un medio de crear una relación, expresada mitológicamente en el relato del rescate del cuerpo de Osiris de entre las aguas.

La Teología Menfita, como el mito, atribuye el rescate a Isis y Nefitis; pero la Teología, en contraste con el mito, insiste en que las diosas actuaron bajo las órdenes de Horus. Concuerda en esto con los textos de las pirámides en donde Horus, el dios viviente, aparece como el instigador de todos los actos que benefician a Osiris, su inmediato predecesor *.

El texto continúa describiendo el destino de Osiris después del entierro. Su destino es doble: se une al rey-sol en su circuito diario, pero también se incorpora a «el séquito de Ptah-Ta-Tjenen», que ha de morar donde Ptah es dios, en la tierra. Efectivamente, «se hace tierra» [17]. Esta es la frase crucial de esta sección, ya que explica (como lo hizo también en la sección III) la extraordinaria fertilidad de la región de Menfis donde Osiris está enterrado. Inmediatamente después del entierro de Osiris se afirma que Horus ascendió al trono, y con esto el texto termina. Esta sección dice:

El granero del dios [Ptah-Ta-Tjenen] fue el Gran Trono [Menfis] que alegra los corazones de los dioses que están en el templo de Ptah, Señora de la Vida [epíteto del templo], en donde se cuida del sustento de las Dos Tierras, porque Osiris flotó en sus aguas **. Isis y Nefitis lo apercibieron. Lo vieron y se horroizaron. Pero Horus ordenó a Isis y Nefitis que cogieran a Osiris inmediatamente y que evitaran que desapareciera en las aguas. Volvieron sus cabezas a tiempo, y así le ayudaron a llegar a la orilla.

Entró en las Puertas Secretas [¿del Infierno?], en la gloria de los Señores de la Eternidad [los muertos], al paso de Aquel que brilla en el Horizonte [el sol], sobre el camino de Re, en el Gran Trono [Menfis].

* Véanse págs. 138 y 140.
** Véanse págs. 212-217.

Se incorporó al séquito y fraternizó con los dioses de Ta-Tjenen, Ptah, Señor de los Años.

Así Osiris se hizo tierra en el Castillo Real en la parte Norte de esta tierra a donde había llegado. Su hijo Horus apareció como rey del Alto Egipto y como rey del Bajo Egipto en los brazos de su padre Osiris en presencia de los dioses que estaban antes que él y de los que estaban tras él.

Si consideramos la Teología Menfita en conjunto, su rasgo más notable, además de su idea espiritual de la creación, es la manera en que realidad y mitología se entremezclan. Es cierto que todos los personajes son dioses, pero ya hemos visto en nuestra introducción que el arte egipcio presenta constantemente al Faraón como deidad, y ahora vamos a manejar inscripciones que son testimonios semejantes. En la sección II, los dioses Horus y Set están luchando, pero la razón de su disputa es el dominio de Egipto, y hemos visto que en ocasiones se llama al Faraón «Horus-y-Set» para indicar que su gobierno marca el final de la discordia *. La sección V, el relato de la creación, termina asignando al Creador el real título «Señor de las Dos Tierras», mientras que la sección VI se ocupa explícitamente de la capital, Menfis, y del mito de Osiris. El escenario de la acción no es, de hecho, mitológico, sino real: es Menfis, y, más exactamente, el castillo real, la sede de la autoridad recién establecida para el país unido, que es el lugar donde Osiris estaba enterrado. Y tampoco la figura de Osiris pertenece exclusivamente a la mitología. Cada rey, al morir, se convierte en Osiris (cap. 10), exactamente igual que cada rey, en vida, aparece «sobre el trono de Horus»; cada rey *es* Horus (cap. 3). Es por tanto posible que el Horus que aparece al final del texto como rey de Egipto en los brazos de su padre Osiris (aunque este último esté muerto y enterrado) no sólo sea el dios, sino también el rey; más bien a lo que se refiere aquí es a la cuestión real tal como aparece en el plano sobrehumano, y la cuestión de si Horus y Osiris son aquí dioses o reyes carece totalmente de sentido para el egipcio. Estos dioses son el último rey y su sucesor; estos reyes son aquellos dioses.

Existe un testimonio inequívoco de que esto es así. El abrazo de Horus y de Osiris muerto con que termina nuestro texto, se realiza, como veremos (cap. 11), por medio de un ritual en el Misterio de la Sucesión; actúa aquí en persona el nuevo rey, y el entierro de su padre se representa en efigie. El abrazo es una verdadera comunión de espíritus, que implica al gobernante actual y a su difunto predecesor en un rito representado en la subida al trono de cada nuevo rey; del mismo modo aparece en la Teología Menfita, intemporalmente, implicando a los dioses Horus y Osiris. Demuestra mejor que ningún otro rasgo de la realeza egipcia, que la monarquía era concebida como una realidad, tanto en el mundo de los dioses como en el de los hombres.

Por esta razón es por la que encontramos una teoría de la realeza implícita en un texto cosmológico. La naturaleza no podía ser concebida

* Véanse págs. 45-46.

sin el rey de Egipto. La Teología Menfita indica esto específicamente; demuestra que la monarquía dual, centrada en Menfis, era la realización de un plan divino, y el orden de la sociedad tal como Menes la estableció se presenta como parte del orden cósmico.

Consideremos, pues, en qué consiste la teoría egipcia con respecto a la realeza. Ya hemos mencionado una proposición: que el rey es divino. La otra proposición es todavía más extraordinaria; se indica claramente que la realeza se concibe en su aspecto más profundo, en el plano de los dioses, implicando a dos generaciones.

Hemos visto, al comentar la segunda sección de la Teología que Horus es reconocido por la asamblea de los dioses, a través de Geb, no porque posea mayor poder que Set, sino únicamente porque es el primogénito de Osiris y su legítimo heredero. Y en las frases finales del texto encontramos de nuevo que Horus y Osiris son inseparables, incluso en el momento en el que Horus aparece como gobernante de Egipto, después del entierro de su padre. Parece que el mismo hecho de la ocupación del trono crea una fusión de los poderes del último rey y su sucesor. Este criterio es típicamente egipcio, aunque no deja de estar relacionado con la creencia más generalmente mantenida de que el rey es divino. Por lo tanto es importante determinar la relación de las dos proposiciones que constituyen la teoría egipcia de la realeza.

El criterio fundamental, a saber, que la soberanía conlleva características de las que carece el hombre común, es un criterio convencional. En las sociedades primitivas, y entre ellas muchas del Este africano, el jefe es también el curandero y el mago; en otras palabras, se cree que posee una relación más estrecha con los poderes de la naturaleza que los demás hombres [18]. El «dios africano hacedor de lluvia» es un ejemplo bien conocido de este tipo de gobernante. Se dice de la tribu Dinka: «Un hacedor de lluvia es enterrado en un establo que sigue siendo utilizado (como lo era el castillo real de Menfis, donde fue enterrado Osiris)... Se dice que se lleva la comida de la comunidad a la tumba, de modo que cuando llega la siguiente estación se cava un hoyo al borde del establo para que la comida salga de nuevo» [19]. Y de la tribu Konde: «La salud del ... (Chungu) (jefe) y el bienestar de toda la comunidad estaban unidos inseparablemente. Un chungu con salud y vigor significaba que la tierra producía sus frutos, que la lluvia venía en su estación correspondiente, y que se prevenía el mal» [20]. Mucho más hacía el oeste, al rey de Jukun se le interpela como *«Azaiwo* (nuestro trigo de Guinea), *Afyewo* (nuestros cacahuetes), *Asoiwo* (nuestras judías)... Por lo tanto el rey de Jukun puede controlar la lluvia y los vientos. Una sucesión de sequías o malas cosechas se atribuyen a su negligencia o al debilitamiento de su fuerza, y por consiguiente se le estrangula en secreto» [21]. Insistimos en este aspecto general de la realeza en Africa para indicar las premisas sobre las que se apoyó la posición de Menes. Sabemos que el rey Escorpión, que probablemente precedió a Menes, era considerado como la encarnación

del dios Horus; luego podemos suponer que en el período predinástico existía la creencia de que los jefes estaban imbuidos del poder de la divinidad. La unificación aumentó el significado de la realeza y no destruyó ninguno de sus aspectos. Las asociaciones sobrehumanas siguieron siendo válidas y los servicios informales que el hechicero había prestado a la comunidad se institucionalizaron. En Egipto, la institución de la realeza siguió siendo el canal por el que fluían los poderes de la naturaleza al cuerpo político, con el fin de que diese su fruto el humano esfuerzo.

Ahora bien, esta idea de la realeza vinculaba además dos generaciones. Si el gobernante vivo es el intermediario entre los hombres y la naturaleza, su eficacia sigue siendo de utilidad para la comunidad incluso después de su muerte. Esta creencia está también muy generalizada. En Uganda, los gobernantes muertos continúan concediendo audiencias y aconsejando a su pueblo por medio de oráculos. También otras tribus buscan consejo en las tumbas de sus gobernantes fallecidos en los períodos de confusión, y no les entierran hasta que queda regulada su sucesión [22]. Los Kizibu creen en un dios supremo, pero en realidad adoran al espíritu de un antiguo rey que ahora gobierna a los muertos. Nyakang, el gobernante fallecido de los Shilluk, representa una parte mucho mayor en su vida religiosa que la deidad suprema Juok y les envía lluvia y cosechas [23]. Acabamos de ver que se supone que el hacedor de lluvia de los Dinka se lleva consigo la comida del pueblo cuando muere. En Egipto, se consideraba que el poder del rey enterrado brotaba de la tierra en la que descansaba: las plantas al germinar, las aguas del Nilo al inundar las orillas, la luna y Orión al elevarse en el horizonte —todo esto eran manifestaciones de su poder vital *. Pero es en este punto en donde abandonamos la esfera del pensamiento primitivo universal para trasladarnos a la de los conceptos típicamente egipcios. En Egipto se representaba a los reyes por una sola figura divina; cada uno, al morir, se convertía en el dios subterráneo Osiris, que se manifiesta en los diversos fenómenos que surgen de la tierra después de su muerte aparente. De aquí que la sucesión de los gobernantes terrenales asumiera una forma mitológica inalterable: Horus sucediendo a Osiris, en cada nueva sucesión, eternamente [24].

La tendencia a interpretar los cambios en términos mitológicos inmutables es muy fuerte en Egipto. Hemos estimado necesario subrayar esto al describir el arte egipcio **. Hemos tropezado con ello también en el tema de los dioses rivales, Horus y Set, que representan todo conflicto y lucha en la naturaleza y en el estado, con Horus victorioso en un equilibrio estable de poderes contrarios. Los egipcios creían que el mundo era esencialmente estático; por lo tanto los acontecimientos de la histo-

* Véase cap. 15.
** Véanse págs. 32-33.

ria carecían últimamente de realidad. Es cierto que los reyes morían y que un gobernante sucedía a otro, pero esto simplemente confirmaba a los egipcios que la cualidad esencial de la realeza no podía ser el *praesens*, «este rey gobierna», sino que tenía que ser el *perfectum*, «este rey ha ascendido al trono», o, en términos mitológicos, «Horus ha sucedido a Osiris». En toda la historia egipcia los textos reflejan una curiosa disposición de ánimo motivada por un reciente logro: «la tierra *ha sido* unificada, *ha concluido* la discordia; el rey *ha subido* al trono; *ha establecido* la verdad en el lugar de la falsedad» ***.

Precisamente es en esta nota donde termina la Teología Menfita. Las frases finales que muestran a Horus en el abrazo de su padre, aunque este último ha sido ya enterrado y se ha hecho tierra, indican que la muerte no destruye a los reyes, sino que hay una comunión mística entre padre e hijo en el momento de la sucesión, una unidad y continuidad del poder divino que sugiere la idea de una corriente en la que los gobernantes individuales vienen y van como las olas.

*** Véanse págs. 80 y 84.

Capítulo 3

LA PERSONA DEL REY HORUS

A. *Horus, el Gran Dios, Señor del Cielo*

Está muy en relación con la teoría de la realeza expuesta en la Teología Menfita, que permaneció siendo válida durante toda la existencia del Egipto faraónico, el que normalmente se haga referencia al rey como Horus. Algunas veces el nombre tiene un calificativo —«Horus que está en el castillo»—, pero no hay duda de que la divinidad del rey era concebida específicamente como una participación de esencias con el dios Horus, aun a pesar de que el ser de la deidad no se agotaba al encarnarse en el gobernante vivo de Egipto. Sería oportuno que considerásemos la creencia en la divinidad del rey en general, antes de examinar su forma específica.

En muchos textos al rey se le llama simplemente «el dios» *(netjer)*, o «el buen dios» *(netjer nefer)*; luego los egipcios compartían con muchos pueblos primitivos —los romanos, los japoneses y los ingleses hasta el reinado de Carlos II [1]— la creencia de que su gobernante poseía poderes sobrenaturales. Nos hemos referido a esta creencia como hecho ampliamente comprobado, al final del capítulo anterior, pero, por un momento, podríamos considerar sus fundamentos.

La opinión de que la sangre real se distingue de un modo esencial de la de los hombres comunes es normal y razonable, ya que sin ello no se puede explicar la distinción entre el monarca hereditario y un usurpador o el jefe electo de una república. En nuestro lenguaje, la actitud usual con respecto a la realeza halla expresión en circunlocuciones como «Su Majestad» o «Su Alteza Real». La actitud surge, simple y directamente, del sentido del temor reverencial —la sensación de majestad que se experimenta ante la presencia real. Y esta experiencia no depende ni de una idea premeditada ni de una convicción política ni de las características que el príncipe como individuo pueda poseer; al contrario, surge precisamente de las cualidades impersonales simbólicas de las que su cargo dota al monarca, y que el ceremonial de la corte se encarga de acentuar.

Es casi imposible que la mayoría de nosotros imaginemos la profundidad y la patente claridad de esta reacción —que es fundamental— ante la realeza. Las monarquías modernas parecen sobrevivir por la sola fuerza de la tradición, y tenemos que recurrir a los primitivos para observar la institución de la realeza como una fuerza viva en la existencia de la comunidad. Allí encontramos todos los grados de diferenciación entre rey y plebeyo, desde la distinción temporal del jefe en la guerra hasta el reconocimiento de la diferencia total a que nos referimos cuando hablamos de los reyes divinos *. El tema de los reyes divinos ha sido investigado a fondo, pero el testimonio de Egipto presenta problemas que le son propios y que hemos de plantearnos ahora.

El Faraón es Horus, y sin embargo se conoce bastante poco de este dios. Su símbolo es el halcón, pero no sabemos si se creía que el ave era simplemente la manifestación del dios, o si el dios estaba encarnado temporal o permanentemente, en un solo pájaro o en la especie como totalidad; o si el halcón se utilizó como símbolo referido a una divinidad mucho más intangible. La última posibilidad no excluye las otras, y algunos paralelos modernos sugieren, como veremos **, que en temas de esta índole no debemos pretender hallar una doctrina rígida, sino, antes bien, una creencia flexible en una interrelación que puede asumir casi cualquier forma específica.

A Horus se le llama generalmente «el Gran Dios, el Señor del Cielo», y los textos evocan una imagen extraordinariamente convincente, compulsiva. El pájaro ha adquirido proporciones gigantescas, como en una visión; sus alas extendidas son el cielo, sus fieros ojos, el sol y la luna. El pecho moteado del halcón se ve cuando, hacia el atardecer, el claro cielo egipcio se llena de nubes como plumas, y, puesto que éstas comparten las glorias del amanecer y del atardecer, a Horus se le llama «el de las plumas de muchos colores». También se le llama «el del poderoso pecho» [2], y los vientos, el viento del norte en especial, son su respiración. Es obvio que esta imagen es muy antigua, pero sigue influyendo en toda la historia egipcia. El Reino Nuevo todavía la usa: «Tú eres el dios que existió primero, antes que ningún dios hubiera llegado a existir, cuando todavía no se había proclamado el nombre de ninguna cosa. Cuando abres los ojos para ver, se hace la luz para todo el mundo» [3]. En tiempo de los Ptolomeos se dirigen todavía al dios como «el pájaro venerable a cuya sombra está la extensa tierra; Señor de las Dos Tierras bajo cuyas alas está el circuito del cielo; el halcón que irradia luz de sus ojos» [4].

Esta concepción imaginaria de Horus no se encuentra en el arte pictórico, ya que el arte requiere claridad y no puede representar bien las alusiones y asociaciones del lenguaje, la poesía, y las intuiciones poé-

* Véase pág. 86.
** Véase pág. 189.

ticas de la mente popular. Sin embargo, antiguamente, en la fase formativa de la cultura egipcia, cuando eran frecuentes los experimentos, el cielo se representaba como las alas extendidas del Gran Dios (fig. 17). El dibujo es instructivo. En primer lugar, encontramos ya aquí, en un simple peine de marfil perteneciente a un cortesano de la Primera Dinastía, un dibujo enteramente simbólico que incluye temas corrientes del arte clásico egipcio. Las grandes alas que representan el cielo cubren la distancia entre, y parecen que están soportadas por, dos verticales que tienen la forma del cetro *was,* que indica «bienestar». En el Reino Antiguo (fig. 19) una combinación parecida sirve de marco al nombre del rey. El símbolo del cielo, arriba, es el jeroglífico *pet,* y abajo encontramos el jeroglífico de doble cabeza del dios-tierra, un rasgo del que carece el peine más antiguo.

El dibujo del Reino Antiguo es pertinente para nuestro tema. Proclama que el gobernante actúa dentro de una armonía entre el cielo y la tierra, lo que significa bienestar. El diseño se refiere a la vez a un epíteto del rey muy conocido, «Señor de lo que el sol rodea». Las alas del cielo y los cetros *was* del peine forman una combinación tan curiosa que debemos suponer que expresan la misma idea que el marco más completo del Reino Antiguo, y tanto más cuanto que el peine muestra también el nombre del rey incluido en el dibujo. Esta escrito con una serpiente y colocado en un panel coronado por el halcón [5], exactamente igual que la estela reproducida en nuestra portadilla. En el peine, el dios Horus está representado por segunda vez. Primero, como señor del cielo cuyas alas extendidas son el cielo, y segundo, encarnado en el rey mencionado en el panel. Aparece, por tercera vez, en el barco encima de las alas, como el sol navegando por el cielo y así se le conoció desde la Primera Dinastía hasta la época griega como «Harajte», Horus del «Horizonte» o de la «Tierra de la Salida del Sol» [6]. En el torpe lenguaje de la ciencia moderna decimos que Horus era tanto un dios-sol como un dios-cielo; y con frecuencia olvidamos que la falsa precisión de tales términos puede imposibilitar la comprensión de su verdadero significado y sugerir inconsecuencias que son de nuestra propia cosecha. Puesto que Horus era un dios del cielo, el objeto más poderoso que hay en el cielo se consideraba, naturalmente, como una manifestación de su poder.

El arte posterior utilizó una fórmula más compacta para expresar la asociación de Horus tanto con el cielo como con el sol. Es el alado disco solar, en el que las alas representan la extensión del cielo, como en el peine de la Primera Dinastía (fig. 20) [7]. Cuando se pinta al dios Harajte, aparece como un halcón o como un hombre con cabeza de halcón coronado por el disco solar (figs. 36 y 37).

La asociación de Horus con el sol es subsidiaria de la noción del dios-cielo y se deduce del predominio y persistencia de las imágenes que hemos comentado. El nombre del dios parece adecuado para el dios-cielo. «Horus» no significa «el halcón»; el pájaro se llama *bik,* y hay

otros nombres para las enseñas y símbolos del halcón. Parece ser que Horus (Hrw) quiere decir «el distante» [8].

El rey es una encarnación de este dios. El epíteto de Horus, «el Gran Dios», también aparece en nombre de reyes de las Quinta y Cuarta Dinastías, Snefru y Jufu (Jeops) y Sahu-Re. Incluso se llama a Pepi I, en su ataúd, «El Gran Dios, Señor del Horizonte», y también «Horus del Horizonte, Señor del Cielo». Los muertos se solían llamar a sí mismos en las tumbas «honrados ante el Gran Dios», refiriéndose al rey fallecido. También escriben en sus tumbas textos como el siguiente: «cualquier noble, cualquier funcionario o cualquier hombre que destruya alguna piedra o ladrillo de ésta mi tumba, seré juzgado con él por el Gran Dios». Se ha mostrado que este juicio tenía lugar en la otra vida [9]; sin embargo, el Gran Dios es también aquí el rey, que seguía siendo el jefe del que sus súbditos dependían aun después de reunirse con él en la muerte [10]. Con la disminución del prestigio de la realeza en los disturbios que acabaron con el Reino Antiguo, el epíteto «Gran Dios» fue sustituido por «Buen Dios» en textos que se refieran al gobernante en vida. Y en los textos funerarios ya no se concibió al «Gran Dios» como el aspecto individual de cada rey fallecido, sino como el mitológico, Osiris (cap. 15), que se convirtió en el «Gran Dios, Señor del Oeste» [11].

Queda por explicar por qué se pensó que había de ser Horus el que estaba encarnado en el rey. La mayoría de los autores suponen (sin considerar en absoluto la naturaleza religiosa del problema) que la explicación es política, a saber, que la Casa de Menes procedía de una región que adoraba al dios-halcón. Es cierto que la ciudad de Nejen-Hieracómpolis, en el estado de los jefes premenitas, era un centro del culto de Horus. También es verdad que en diferentes localidades recibían la mayor parte de la devoción del pueblo manifestaciones diversas del poder divino. Pero los llamados «dioses locales» no eran necesariamente desconocidos fuera de sus principales centros del culto, ni tampoco eran iguales a juicio de los egipcios. Si Horus, con preferencia a una docena o más dioses del Alto Egipto, llegó a ser considerado como el espíritu vivificador del gobernante de Egipto (Portada), fue porque generalmente se le reconoció como un dios supremo. Otro tanto cabría esperarse de la fuerza de la impresionante imagen en la que fue concebido. Pero hay un testimonio todavía más tangible. El símbolo de Horus, el halcón en su percha, puede servir, en los textos de las pirámides, para la idea de «dios» en general, o seguir como determinativo al nombre de cualquier deidad. Al parecer, Horus era el dios por excelencia. Incluso se ha mantenido que el epíteto *netjer aa,* «el Gran Dios», que pertenece a Horus preeminentemente, en realidad significa «el dios más grande» [12]. Por último, los dioses-halcones eran venerados en todo Egipto, y, aunque se acostumbra a tratarlos como «dioses locales» de origen y naturaleza independientes, es al menos tan probable que fueran diferencias pre-

dinásticas de una y la misma divinidad que había sido venerada como suprema por los egipcios ancestrales:

B. *Horus, hijo de Osiris*

El Faraón, por consiguiente, es una encarnación de Horus el Gran (el más grande) Dios, Señor del Cielo. Pero la Teología Menfita describe cómo ascendió al trono Horus, el hijo de Osiris. Por lo tanto se plantea el problema de si los dos dioses con el mismo nombre son, o no son, uno. A primera vista, parece difícil introducir al esquivo y en cierto modo misterioso «Horus el de las plumas de muchos colores» dentro del grupo familiar del ciclo de Osiris. Las figuras de Osiris, Isis y Horus y sus aventuras, tal y como se cuentan en el mito, encajarían en cualquier cuento popular, pero este mismo factor debería hacernos sospechar; dioses tan sorprendentemente humanos no tienen paralelo en Egipto, y probablemente llegamos a conclusiones erróneas a causa de la tradición que conservó su historia. El relato más completo nos llega de Plutarco, y las características puramente humanas de las figuras principales pueden deberse a la ilustrada época en que él escribió. Las fuentes egipcias más antiguas sugieren que en efecto es así. Es cierto que no llegan a ser en ningún sitio una versión completa del mito, pero los relieves y los textos coinciden en dar a los miembros del ciclo esa mezcla de rasgos animales, que caracteriza a la mayoría de los dioses egipcios. Set, el asesino, está representado casi siempre por su enigmático animal, o como un dios con cabeza de animal [14]. Horus aparece con la misma regularidad como un hombre con cabeza de halcón. Un relieve del templo de Seti I en Abidos (fig. 18) muestra a Isis como un pájaro parecido a un halcón cerniéndose sobre el cuerpo postrado de Osiris, al cual, como hace constar el mito, ella logró revivir para la concepción póstuma de su hijo Horus. Esta tradición pictórica perduró en la época de los Ptolomeos y se tradujo también en palabras, y esto ya en la Dinastía XVIII. En un himno a Osiris se dice que Isis «hizo sombra con sus plumas e hizo correr el aire con sus alas». Ella «levantó el cansancio del impotente» y concibió [15]. En la tumba de la Reina Nefertiti de la Dinastía XIX, se muestra a Isis y Nefitis a los dos lados del féretro como halcones o milanos llevando los jeroglíficos de sus nombres sobre sus cabezas [16]. Pero las características de pájaro de los personajes del mito de Osiris no son un desarrollo tardío y, en realidad, serían inexplicables como tal. Ya en los textos de las pirámides, y también en tumbas posteriores, a Isis y a Nefitis llorando a Osiris se las llama frecuentemente «Los Dos Milanos» [17]; sin duda la comparación fue fomentada por los agudos gritos lastimeros que el milano, *Falco milvus,* profiere cuando da vueltas en lo alto, pero esta fantasía poética no puede justificar los ejemplos que acabamos de citar. Ahora veremos que Isis originariamente no tuvo nada

que ver con el halcón *. Horus aparece como un hombre con cabeza de halcón, incluso cuando adora a Osiris. Parece, pues, que el halcón Horus, dios del cielo, es el mismo que Horus, hijo de Osiris, y que Isis, y Nefitis en ocasiones, recibieron sus características de pájaro por su relación con Horus.

Otro de los rasgos de los textos egipcios (al contrastarlo con los griegos) apoyan esta opinión. En la lucha con Set, Horus pierde temporalmente un ojo, o se dice que está herido en un ojo. Este episodio se refiere siempre a Horus, hijo de Osiris, y la lucha, aunque tiene un significado más general, se menciona con más frecuencia en relación con la sucesión de Osiris en tanto que rey. Sin embargo el relato tiene que ver con Horus el halcón celestial cuyos ojos eran el sol y la luna. En realidad, encontramos que la luna menguante equivale al ojo enfermo y que el sol es atacado por nubes y tempestades de truenos, que son una manifestación de Set [18]. Por lo tanto, es un error separar a «Horus, el Gran Dios, Señor del Cielo», del «Horus, hijo de Osiris», o explicar su identidad por un sincretismo en tiempos relativamente tardíos. Los dos dioses «Horus», cuyos títulos hemos colocado uno al lado del otro, son, en realidad, uno y el mismo. Su identidad se confirma también en un importante texto de las pirámides que se dirige al rey como sigue: «Tú eres Horus, hijo de Osiris, el dios más antiguo, hijo de Hathor» (Pyr. 466 *a*). La madre de Horus, hijo de Osiris, es Isis. El nombre de Hathor significa «Casa de Horus» y alude, con una metáfora evidente, a su maternidad [19]. Pero *su* hijo es Horus, Dios del Cielo, y Osiris no es nunca el marido de Hathor [20].

El ver inconsecuencias en textos como el que acabamos de citar significa ignorar un hecho fundamental: las enseñanzas religiosas son intentos de trasladar a la forma conceptual del lenguaje ideas que no pueden ser racionalizadas del todo, «verdades» que se intuyen más que se conocen. La función del rey como intermediario entre la humanidad y los poderes de la naturaleza es una de estas nociones que pueden ser bosquejadas, pero que nunca pueden ser formuladas en palabras de un modo adecuado.

Nuestro idioma dispone de muchos medios de expresión de que, o bien carecía el egipcio antiguo, o bien estaban en él muy mal representados. El egipcio usaba relativamente poco los nombres abstractos, los adverbios y conjunciones que nos capacitan para modular el significado. Su mente tendía hacia lo concreto; su lenguaje dependía de imágenes concretas y por lo tanto expresaba lo irracional, no por medio de modificaciones cualitativas de una idea central, sino admitiendo la validez de varias vías de acercamiento a la vez **. El rey es el «dios-cielo» Horus; también es el hijo de su predecesor que se ha convertido en Osiris en el

* Véanse págs. 67-68.
** Véanse págs. 85-86; notas 19 y 21.

momento de su muerte. La segunda identificación —Horus, hijo de Osiris— es adecuada cuando se considera al rey en relación con su padre, como heredero en la línea legítima, como el poseedor de una realeza que implicaba (de la manera explicada en el capítulo anterior) a dos generaciones. Pero cuando la vía de acercamiento no es el puesto del rey en la sucesión, o su relación con los espíritus ancestrales, o la continuidad de la realeza, cuando, por el contrario, se considera al rey en la plenitud de su poder, entonces, es Horus, el Gran Dios [21].

Los dos puntos de vista correspondientes a «Horus», hijo de Osiris», y a «Horus, el Gran Dios», no agotan las posibles vías de acercamiento a la realeza. En el politeísmo las interrelaciones de los dioses requieren claridad. El rey, incluso en cuanto dios Horus, ha de ser puesto en relación con las otras divinidades. De nuevo se aplica aquí el esquema de padre e hijo, y dondequiera que haya un culto local, el rey aparece como hijo de la divinidad. Se ha creído que esta relación representa una generalización del esquema Horus-Osiris [22], pero este criterio es erróneo. El rey es el hijo de Osiris, porque Osiris es el gobernante difunto que era normalmente el padre de su sucesor. La relación Horus-Osiris se basa en el factor físico de la paternidad examinado en el contexto mitológico que hemos comentado. En relación con los otros dioses, la condición filial del rey expresa una relación de intimidad, dependencia y devoción; pero no es exclusiva. En otras palabras, es posible encontrar que dos dioses varones, Atum y Mont, se dirigen al rey Seti I como «nuestro amado hijo» [23]; y Ramsés II vuelve de la batalla de Kadesh y los dioses reunidos le saludan con estas palabras: «¡Bienvenido hijo nuestro amado!» [24]. Y asimismo, Tutmosis III aparece como hijo de Atum en Medinat Habu, como hijo de Re en Amada, como hijo de Dedun en Semnah, como hijo de Amón, Ptah y Hathor en Karnak. Tales frases, pero especialmente la más corriente, «Hijo de Re», están ocasionalmente sujetas a una sensible elaboración. Al rey Pianji se le hace decir con referencia a Re: «Soy aquel que fue moldeado en el seno y creado en el huevo divino, al estar la semilla del dios en mí. Por medio de su Ka [25] no hay nada que haga sin él; es él quien me ordena hacerlo» [26].

Dichos textos acentúan la diferencia entre las designaciones «Hijo de Re» e «Hijo de Osiris». El término «Hijo de Re» establece una relación con el dios-sol que es equivalente a la designación Horus en cuanto que acentúa la naturaleza divina del rey, aunque no pretende una identidad con el dios; subraya que el Faraón, «en el trono de Atum», es un descendiente lejano del Creador y el defensor del orden creado (véase cap. 13). Es significativo que en el conjunto de títulos el epíteto «Hijo de Re» preceda al *nomen,* el nombre que se le da al nacer. Esta combinación indicaba que el príncipe, al que se había conocido por este nombre hasta la coronación, había sido reconocido como hijo del Creador y por lo tanto poseía la naturaleza esencial de un gobernante [27].

Así como el rey podía ser proclamado hijo de varios dioses para expresar una relación de independencia e intimidad, asimismo todas las diosas podían recibir el tratamiento de madres suyas. Pero esta consideración no resuelve el problema que presenta el texto de las pirámides que hemos citado anteriormente: «Tú eres Horus, hijo de Osiris, el dios más antiguo, hijo de Hathor.» Como ya hemos dicho, Osiris no es nunca el marido de Hathor, y Hathor no es la madre de Horus, hijo de Osiris.

En el mito, Osiris engendra a Horus en Isis, su hermana y esposa. Puesto que el padre y predecesor del rey se convierte en Osiris a su muerte, habría que suponer que la reina-madre fuese Isis. Sin embargo, no es así, o más bien, cuando en textos posteriores aparece así, forma parte de una serie de identificaciones de las diosas con la reina o es una simple figura literaria. No desempeña papel alguno en ninguno de los ceremoniales de la realeza y por esta razón no puede considerársela en modo alguno como una realidad religiosa —en sorprendente contraste con la transfiguración del rey muerto Osiris.

Si, por consiguiente, la reina-madre no equivale a Isis, debemos preguntarnos qué es lo que Isis representa. Su nombre nos da una pista; sugiere que Isis fue originariamente el trono deificado [28]. Aunque al principio esta solución nos pueda parecer sorprendente, se basa en numerosos testimonios. Es muy probable que en Egipto los objetos del ceremonial se conviertan en personificaciones. Sabemos, por ejemplo, que se ofrecían sacrificios de comida y bebida a un estandarte del dios Amón [29]. También tenemos himnos dirigidos a las coronas del rey *. En el Egipto de los primeros tiempos hay expresiones establecidas que muestran al trono como objeto de veneración. Hemos visto que se llamaba a Menfis «el Gran Trono» en la Teología Menfita. La capital de un estado occidental del Delta, que los griegos llamaron Buto, era «Pe» en egipcio —una palabra que significa asiento, escabel o trono. Amón-Re era llamado «Señor de los Tronos de las Dos Tierras, el que manda en Karnak». El dominio sobre la tierra se expresa con la frase «los tronos de Geb» [30]. Entre los Shilluk del Alto Nilo, que conservan muchos rasgos que recuerdan costumbres y creencias egipcias, el rey obtiene el poder sobrenatural de la realeza al ser entronizado en el escabel sagrado en que normalmente se asienta el fetiche Nyakang, quien, como Osiris, es a la vez dios y antepasados del nuevo monarca **. En Egipto, también, la ceremonia central de la subida al trono tenía lugar cuando el gobernante era entronizado y recibía las diademas y cetros. De este modo es muy posible que los egipcios se refiriesen al trono que había recibido un príncipe que llegaba a ser rey, como a la «madre» del gobernante. Del mismo modo un texto de las pirámides afirma que el rey que muere va al cielo a sentarse en el «gran trono que hicieron los dioses» [31].

* Véase págs. 132-133.
** Véanse págs. 220-221.

El mito de Osiris y Set, Isis y Horus, que presenta conceptos religiosos a guisa de narración, describió a Isis como la personificación de la devoción conyugal y del amor materno *, echando así los cimientos para la veneración tan difundida de que gozó en todo el Imperio Romano. Pero cuando se la pinta carece de atributos distintivos, posiblemente como resultado de su origen. Como todas las personificaciones, aparece con forma humana, pero lleva en la cabeza los cuernos de vaca que ha tomado de Hathor. En épocas posteriores, ambas diosas aparecen tratadas como una sola porque la principal función de las dos era la maternidad [32]. Pero con relación al rey, Isis y Hathor conservan su individualidad. Cuando se ponía el énfasis en su divinidad «per se», el rey era Horus, hijo de Hathor, amamantado por la vaca divina llamada Sejat-Hor, «La que recuerda a Horus». Pero, cuando se le consideraba como heredero y sucesor dentro del linaje real, el rey era el hijo de Osiris dado a luz por el trono, Isis, a quien, por lo tanto, se le llama su madre en este contexto [33]. Este significado del título «hijo de Isis», que aparece ya en la Primera Dinastía [34], está definido muy claramente en un texto de Ramsés IV: «Soy un gobernante legítimo, no un usurpador, puesto que ocupo el lugar de mi progenitor, como hijo de Isis, ya que he aparecido como rey en el trono de Horus» [35].

La madre humana del Faraón no parece haber tenido ninguna parte en la teología de la realeza. No era más que el vehículo de la encarnación [36]. La sucesión de uno de sus hijos demostraba que ese hijo, generalmente el mayor, había sido divino, «poderoso en el huevo» o «con autoridad en el huevo» [37], o, en otras palabras, capacitado para gobernar, porque lo había engendrado un dios. Ya que, en contraste con la maternidad física, la paternidad física era tema de especulación teológica. Normalmente se consideraba que era un elemento de la verdad eterna que Horus había sucedido a Osiris. Pero sabemos de gobernantes del Reino Nuevo que subrayaron su relación con el dios Amón-Re, probablemente porque su pretensión al trono era irregular. Hemos visto que el rey se equiparaba al hijo de Re. De aquí que hallemos relieves en los templos del Reino Nuevo, en los que se muestra que Amón-Re se encarnó en el rey y que de este modo visitó a la reina para engendrar un sucesor **. El texto explica:

> Amón se encarnó en la majestad de este su marido, el rey [Tutmosis I]... Entonces fue hacia ella enseguida; luego tuvo relaciones sexuales con ella... Las palabras que Amón, Señor de los Tronos de las Dos Tierras, pronunció en su presencia: «Ahora bien, Jenemet-Amón-Hatsepsut es el nombre de esta hija que yo he puesto en tu cuerpo... Ella ejercitará esta realeza benéfica en todo el territorio» [38].

Un cuento popular, que describe cómo Re engendró a los tres primeros reyes de la Dinastía V en la esposa del sumo sacerdote del templo

* Véanse págs. 203-207.
** Véanse págs. 97 y sigs.

del Sol en Heliópolis, sugiere que era ya corriente en el Reino Antiguo semejante creencia, especialmente porque el cuento describe cómo las diosas Isis, Nefitis, Heget y Mesjent, junto con el dios Jnun, asistieron a la reina madre en el parto. Estas mismas divinidades aparecen también en las escenas de nacimiento de los templos posteriores de Luxor y Deir el Bahri [39].

La relación entre la reina-madre y su consorte en tanto que Horus es raramente subrayada en relación con la genealogía del rey. Nos encontraremos con un posible ejemplo en el festival de Min *, donde se identifica a Min con Horus y se le llama Kamutef, «Toro de su Madre». Esta denominación acentúa la inmortalidad del dios a través de encarnaciones sucesivas como si se debieran a un renacimiento constante **. Pues no era de esperar que las relaciones conyugales de los padres del rey dieran lugar a comentarios en los monumentos. El padre del rey había sido Horus, por lo tanto el rey había sido engendrado por un dios. Pero este tema sólo cobraba importancia en la sucesión, cuando el padre del rey había muerto y se convertía así en Osiris, y el nuevo rey subía al trono como Horus, hijo de Osiris.

Existía una forma de referirse al rey muy corriente que indicaba que un dios se encarnaba en la figura física del Faraón. La palabra es *(hm)*, y se utiliza con un pronombre posesivo exactamente igual que nosotros usamos «Su Majestad», «Vuestra Majestad» con una respetuosa circunlocución. Pero la traducción habitual de «Majestad», aunque se ajusta a todos los usos de la palabra, no acierta en el punto principal. *Hm* originariamente significó «cuerpo», «apariencia física» [40], y esta connotación nunca se perdió del todo. Por eso leemos de un sabio egipcio contestando al Faraón: «Esto es lo que dijo Ipuwer cuando contestó a la Encarnación del Señor de Todo.» Así pues, también tenemos que corregir las versiones de las fórmulas de datación y cambiar «bajo la Majestad del *(hr hm n)* Rey N» o« en vida de la Majestad (nh hmn) del Rey N» por «durante la Encarnación de 'Rey N'» o «en vida de la Personificación de 'Rey N'», aludiendo a esa encarnación o personificación determinada del dios que los mortales conocen como «Rey N». No son meras frases respetuosas sino frases que acentúan que el gobernante terreno se incorpora a un dios inmortal. Los nombres de los reyes individuales sirven sólo para distinguir las encarnaciones sucesivas.

C. *Los títulos*

Los títulos oficiales del rey de Egipto son una elaborada declaración relativa a su naturaleza divina. Como ejemplo podemos dar los de Sen-Usert III tal como aparece en la cartela, en la parte superior de

* Véanse págs. 209 y sigs.
** Véanse cap. 14, págs. 190-191 y 201.

la figura 20: «Horus, 'de Formas Divinas'; Dos Señoras, 'de Nacimientos Divinos'; Horus de Oro, 'El que llega a ser'; Rey del Alto y Bajo Egipto, 'Los Kas de Re aparecen en la Gloria'; Hijo de Re, Señ-Usert; al que se le ha concedido vida y riqueza eternamente.»

En primer lugar, pues, viene el título «Horus», que incluye todo lo que hemos comentado en este capítulo; es la afirmación más simple y directa referente a la naturaleza divina, y el título más antiguo. Le sigue un nombre o epíteto que varía con cada rey; define la encarnación particular de Horus en este caso implicada. Este rey es, pues, Horus de Tal.

En segundo lugar viene el título de Nebty, las dos diosas o señoras, la diosa-buitre Nejbet tutelar del Alto Egipto y la diosa-cobra Wadjet de Buto. Este título expresa el hecho de que el rey está a la cabeza de una monarquía dual y de nuevo le sigue un epíteto, que es con frecuncia el mismo que sigue al nombre de Horus.

El tercero es un título cuya mejor traducción es «Horus de Oro». Puesto que está escrito colocando al halcón sobre el símbolo del oro y este último es también el nombre de Nubt-Ombos, en donde se veneraba a Set, en la época de los Ptolomeos se da este título una doble forma: Horus victorioso sobre Set (El de Nubt). Pero el uso del símbolo del oro en otras combinaciones encontradas en títulos reales de las tres primeras dinastías indica que el título expresa la divinidad del rey al asignarle, a Horus, la brillantez imperecedera que caracteriza al metal y también al sol *. El oro es «la carne de los dioses», y «Re dijo al comienzo de sus palabras: Mi piel es de oro puro» [43]. Djoser, de la Dinastía III, coloca su nombre completo encima del símbolo del oro [44], y Tutmosis III dice explícitamente: «(Amón) me modeló como un halcón de oro» [45]. La interpretación de este título como «Horus victorioso sobre Set» es, por lo tanto, secundaria.

El cuarto es de nuevo un título doble y se traduce por «Rey del Alto y Rey del Bajo Egipto», literalmente, «El del Junco y el de la Abeja». No sabemos exactamente lo que estos títulos significan, pero no cabe duda de que tienen relación con las dos partes del país. A este título le sigue el llamado *prenomen,* escrito dentro de la cartela, y que es el que toma el rey cuando sube al trono.

El quinto es el título «Hijo de Re», seguido del *nomen* que el rey había recibido al nacer y que ahora se convierte, al combinarse con «Hijo de Re» en una legitimación nueva [46]; también está dentro de una cartela que por sí misma proclama que el rey es el gobernante de «Todo Cuanto el Sol Rodea».

Podemos seguir la evolución de los títulos durante el Reino Antiguo porque representa una selección final entre varios títulos y denominaciones que habían estado en uso y que fueron regularizados antes de la aparición de la Dinastía XII [47]. Aparta al monarca de todos los demás

* Véase pág. 158.

hombres; los poderes misteriosos de la naturaleza de los que el hombre depende están de algún modo influenciados por las acciones del rey, que participa de su ser y concede su beneficioso apoyo a la comunidad. Encontramos una actitud semejante en muchos pueblos incluso hoy en día *. Algunos, como los Shilluk, acaban con su rey cuando éste amenaza ser un vínculo imperfecto entre el hombre y los dioses. «No se debe permitir que el rey enferme o envejezca, no vaya a ser que por su disminuida energía el ganado enferme y no pueda seguir aumentando, que las cosechas se marchiten en los campos y que los hombres, afligidos por la enfermedad, mueran en un número todavía mayor» [48]. Se ha venido manteniendo repetidamente que también los egipcios mataban a su rey y por la misma razón, pero de ello no hay ninguna prueba. Sin embargo, los egipcios tenían el mismo concepto de su rey: un vínculo entre la naturaleza y el hombre. Decía el visir Rejmire de la Dinastía XVIII: «¿Qué es el rey del Alto y Bajo Egipto? Es un dios mediante cuya gestión se vive, el padre y la madre de todos los hombres, sólo por sí y ante sí, sin igual» [49].

* Véase pág. 57.

PARTE II

El funcionamiento de la realeza

Capítulo 4

LA AUTORIDAD DEL REY

Se han conservado muy pocos documentos administrativos y legales de Egipto, y, como resultado de esta escasez, nuestro conocimiento del funcionamiento de la realeza en Egipto es muy vago [1]. Pero parece que el predicativo «dios» que sigue al título de Faraón sin duda encuentra su correlación en su poder absoluto sobre el territorio de Egipto y sus habitantes. «La propiedad privada aparece pronto como resultado de las donaciones reales, pero en el fondo no es más que una transferencia de derechos. Esto es aplicable también a toda libertad individual, condición personal o rango. En teoría, el rey puede anularlos en cualquier momento» [2]. Incluso «la justicia está encarnada en el dios que gobierna al estado; él respeta la tradición y los privilegios de las clases y de las regiones, pero siempre que él apruebe su legitimidad: en principio no hay ni justicia ni ley autónoma fuera de la Corona» [3].

Esto no quiere decir que se dé por hecho que el Faraón actúe arbitrariamente, ya que el rey vive con la obligación de mantener la *maat*, que normalmente se traduce por la «verdad», pero que en realidad significa el «orden justo» —la estructura inherente a la creación, de la que la justicia es una parte integrante. Por lo tanto, el rey, en la soledad de su divinidad, tiene una inmensa responsabilidad. Amenhotep III se esfuerza por hacer florecer el país como en los tiempos primitivos por medio de «los designios de Maat» [4]. Maat está, naturalmente, personificada —es una diosa, la hija del rey-sol, Re, cuyo circuito regular es la más sorprendente manifestación del orden cósmico establecido. Por lo tanto, se dice del rey: «La prolación *(hu)* imperativa está en tu boca. El entendimiento *(sia)* está en tu corazón. Tus palabras son el santuario de la verdad *(maat)*» [5].

Cuando, por lo tanto, los asuntos del estado sufren menoscabo, surge una situación paradójica. Esto lo expresa bien Ipuwer cuando describe la anarquía del Primer Período Intermedio. (Tenemos que interpolar con junciones para captar la lógica de estas frases con su enmarañado reproche al rey). «Hu, Sia y Maat están contigo. [Sin embargo] es confusión lo que tú pones por todo el territorio, junto con el ruido del tumulto. Contempla [cómo] utilizan la violencia los unos contra los otros [y sin

embargo] la gente está de acuerdo con lo que tú has ordenado» [6]. Puesto que es la voluntad del rey divino la que se lleva a cabo, él tiene que ser el responsable de ese estado sin ley del país, aunque los instrumentos del orden —la Prolación Imperativa, el Entendimiento y la Verdad— estén con él. Por lo tanto, aunque se le hace responsable al rey, la comunidad no puede actuar contra él porque es divino [7].

Es natural que no encontremos en Egipto ningún instrumento legal para reemplazar al rey, pero todavía es más interesante, como prueba de que el pueblo reconocía el carácter sobrenatural de la realeza, que en toda la larga historia de Egipto no haya testimonio de ninguna sublevación popular. Oímos hablar a veces de intrigas de los cortesanos y príncipes. Podía haber pretensiones rivales al trono entre los miembros de la casa real, que se justificasen teológicamente por la incertidumbre existente con respecto al príncipe elegido para la nueva encarnación, pero generalmente la gente no podía interferir ni en realidad lo hacía.

El rey era, verdaderamente, la única fuente de autoridad. Todas las acciones oficiales, tanto en la esfera secular como en la religiosa, estaban basados en el poder que el rey había delegado. Esto fue cierto a lo largo de toda la historia egipcia, pero un estudio de los títulos del Reino Antiguo revela la base apolítica de esta costumbre. Parece que originariamente los funcionarios habían sido parientes de la Casa real y, desde luego, constituyen una clase separada —los Parientes Reales. Dicho de otro modo, aquellos en quienes se delegaba alguna forma de poder, compartían, en cierta medida, la esencia misteriosa que diferenciaba al rey de todos los demás hombres.

Se ha dicho que los gobernantes colocaban a los miembros de su familia en altos puestos como medida de seguridad —como si las ramas inferiores de las casas gobernantes no fueran siempre más fértiles en pretendientes y revoltosos. Además, el sistema se aplicaba hasta en los rangos inferiores de los dignatarios de provincia que no podían tener ningún parentesco cercano con el monarca en el poder. Sabemos que durante la Dinastía IV los visires y los sumos sacerdotes de los grandes centros del culto eran hijos o primos del rey. El parentesco a veces formaba parte del título oficial también, por ejemplo: «Jefe del Nejeb de Su Padre»; «Sumo Sacerdote-Recitador de Su Padre» [8], y uno se pregunta hasta qué punto un término arcaico como *ity* se usaba para dirigirse al rey; aparece así en los textos de las pirámides y parece que corresponde etimológicamente a *it,* «padre» [9].

Uno de los principales títulos de la diosa de la escritura, Sehat, era, durante el Reino Antiguo «Señora de los Archivos de los Parientes Reales» [10], que vendría a ser un tipo de registro de nobleza, ya que no existía ninguna otra nobleza hereditaria, aunque el rey permitía graciosamente que los cargos pasasen de padres a hijos [11]. El título *sahu ('S h.w),* que normalmente se traduce por «nobles», indicaba a aquellos a quien el rey había concedido el privilegio de tener un sello [12]. No había

en Egipto ni clases ni castas [13]; todos eran plebeyos ante el trono, salvo aquellos en cuyas venas fluía algo de sangre real, por muy adulterada que ésta estuviese. Existe un paralelo moderno exacto a esta división entre los Baganda que tienen un «rey divino» [14]. Los Parientes Reales formarían una clase bastante numerosa, puesto que no sólo los propios hijos del rey, sino todos los de sus hermanos, y, en realidad, tanto todos los hijos engendrados por anteriores gobernantes como sus descendientes, pertenecerían a esta clase y se les consideraría capacitados, por su origen, para detentar alguna parte de la autoridad que el Faraón delegaba. No es, pues, de sorprender que se encuentren Parientes Reales incluso en puestos de importancia secundaria de la administración provincial.

Aun en el caso de los dignatarios de más alto rango del estado aparece en algunos títulos el carácter de delegación que tiene la autoridad. El visir es el «Administrador de Todo el País», «Regidor de Todas las Ordenes del Rey». Los hombres que están a cargo de las expediciones mineras y de las misiones comerciales extranjeras se llaman «Tesoreros del Dios (es decir, del Rey)». En el Reino Antiguo eran generalmente los príncipes los que ocupaban estos puestos. Por ejemplo, el príncipe Meri-ib fue Sumo Sacerdote de Heliópolis y «Supervisor de Todos los Edificios del Rey» [15].

Es lógico que si se considera al Faraón como fuente de toda autoridad, todo egipcio tuviera el derecho a acudir a él, aunque en la práctica fuese extremadamente difícil tener acceso a su presencia [16]. En realidad los visires, que eran el verdadero centro de la administración del país [17], mantenían al rey apartado de los pormenores del gobierno. Pero las decisiones importantes se sometían a la aprobación del rey, y se ordenaba al visir que celebrara audiencia con el rey cada mañana para dar cuenta del estado de la nación. En muchos asuntos la delegación del poder en el visir permitía a éste actuar como poder ejecutivo. También se hacía constar en las instrucciones destinadas al visir que tendría que escuchar las peticiones de cualquiera que quisiera presentárselas [18]. Naturalmente, no había una división entre el poder judicial y el ejecutivo, ni, para esta cuestión, en relación con el legislativo, ya que todo el poder estaba concentrado en el rey, que por sí solo mantenía un orden concebido como un todo coherente, establecido en todo lo esencial en el momento de la creación.

El poder del rey sobre sus súbditos no acababa con la muerte, y debemos recordar que este poder no era una experiencia tiránica soportada de mala gana, sino una relación que determinaba la función y el lugar de cada súbdito en el mundo [19]. Existe claro testimonio de que, al menos durante el Reino Antiguo, los egipcios contaban con la protección y guía de su señor incluso en las inciertas regiones de la otra vida.

Algunos reyes de la Primera Dinastía fueron enterrados en Abidos en medio de grandes plazas que contenían las tumbas de sus séquitos. No hace falta suponer que se mataba a la corte cuando moría su señor, aunque es evidente que algunas personas enterradas en la tumba del rey fueron muertas para que le acompañasen y le sirviesen [20]. Sin embargo, en las tumbas de estas plazas que rodean la tumba del rey, se encontraron «lápidas sepulcrales» muy bastas que parecen llevar nombres equivocados, ya que en muchos casos se tiraron dentro de las tumbas y por lo tanto no identificaron a los ocupantes después del entierro; más bien se diría que son burdas señales de las tumbas vacías que esperaban a los seguidores del rey muerto que aún vivían, y que fueron arrojadas dentro con el resto del equipo funerario cuando la cámara de ladrillo reservada estaba al final ocupada. Hacia la Dinastía IV han desaparecido ya todos los signos de matanzas en el entierro del rey, pero la tumba del rey, la pirámide, todavía encabeza la necrópolis edificada en su inmediata proximidad y destinada a aquellos de sus seguidores a quienes se había concedido el privilegio de ocuparla. Reunidos alrededor del trono durante la vida del rey, la jerarquía de sus funcionarios y sirvientes, todos los que de una manera u otra se habían ganado su estima o habían servido como un canal a través del cual la autoridad se había hecho efectiva, se trasladaban con su señor y bajo su guía a la vida futura.

Se creía que el inmenso poder del rey era capaz de arrastrar felizmente consigo al Más Allá a las generaciones posteriores, y por eso las tumbas de las mastabas de estas necrópolis contienen a veces no sólo los cuerpos de los sirvientes de sus constructores, sino también los de sus hijos y nietos. Es evidente que, de esta manera, estos últimos podían también gozar del don concedido a su ocupante original [21]; pero posiblemente se nos escapa algún factor importante cuando la explicación utilitaria de esta costumbre nos satisface, ya que tenemos una prueba definitiva de que el poder del rey no acababa con su muerte. Por ejemplo, encontramos estas palabras dirigidas al dignatario a cargo de los monumentos funerarios de un rey y que se refieren a sus posibles usurpadores:

> Aquellos que hagan cualquier cosa hostil o mala a cualquiera de estas estatuas... y otros monumentos, Mi Majestad no permitirá:
> Que ellos o sus padres disfruten de ellos
> Que se unan en el Oeste a los espíritus transfigurados;
> Que estén entre los vivos [en el Más Allá] [22].

Es evidente que las amenazas del rey se refieren a cualquiera que, en un futuro no especificado, pueda dedicar a otros usos los monumentos del rey y la renta que él ha destinado a su mantenimiento. La inscripción implica claramente que el rey muerto conserva su poder en este mundo (donde el usurpador puede «disfrutar» de su mal adquirida propiedad) y también en la Otra Vida, donde el usurpador espera

unirse finalmente a los «espíritus transfigurados». También encontramos que en ocasiones se adoraba a los antiguos reyes, o a las estatuas que ellos colocaron en los templos, durante varios siglos después de su muerte [23]. Por tanto, es razonable considerar la coherencia de corte y rey después de la muerte —expresada materialmente en la organización de la necrópolis— como algo basado en una profunda y duradera relación con el monarca.

El material que hemos revisado hasta el momento no está complementado por declaraciones directas más que de un modo muy exiguo. En todo momento lo que se describe en los monumentos no es la situación real, sino la ideal *; y, como hemos dicho, los documentos administrativos son escasísimos. En todos los templos del país se pinta al rey cumpliendo el ritual; en la práctica, naturalmente, delegaba su función sacerdotal en los sacerdotes. En el papiro que contiene el ritual cotidiano del templo de Amón en Tebas, el sacerdote que oficia hace constar dos veces: «Soy el sacerdote. Es el rey el que me ha enviado para contemplar al dios» [24]. También tenemos una inscripción de un dignatario que representaba al rey Sen-Usert III en la celebración de los Misterios de Osiris en Abidos. De modo similar, las inscripciones describen al Faraón en el papel de capitán general, y en algunos casos tenemos detallados relatos del consejo de guerra que precedía a las batallas importantes. Pero ya hemos señalado que llegaríamos a conclusiones erróneas si lo entendiésemos literalmente, porque lo que reflejan es una forma literaria establecida [25]. Los generales aconsejan un avance prudente; el rey desecha este parecer y se decide por una audaz línea de acción; el consejo, impresionado, cede; y el rey se apunta una gran victoria. Este es el modelo del ataque de Ka-mosis a los hicsos y de la batalla de Meggido planeada por Tutmosis III [26]. Incluso es posible que influya en el relato de la conquista de Egipto por Pianji [27]. Solamente la batalla de Kadesh está narrada de una forma poco convencional que tiene su correlato en la manera tan totalmente excepcional en la que se representa en los relieves. En este caso, sabemos algo del verdadero curso de los acontecimientos porque parece que el rey insistió en que se diera la inusitada versión de cómo estuvo a punto de perder la batalla por los errores tácticos y la incompetencia del servicio de inteligencia egipcio, si no hubiera sido porque su bravura personal impidió el desastre [28].

Incluso cuando el estado se embarca en una empresa pacífica, tal como la renovación de un templo o la excavación de pozos en una ruta de caravanas, al rey siempre se le muestra como el instigador, y a sus consejeros como los que confirman su perspicacia y previsión. Por eso leemos cómo Sen-Usert I celebró un consejo de la corona en el que decidió reconstruir el templo de Heliópolis. El texto describe, con una circunlocución característicamente impersonal al referirse al rey: «El rey hizo

* Véanse págs. 33 y 50.

su aparición con la doble corona. Se celebró una sesión en la Sala de Audiencia. Se aconsejó con su séquito, los Compañeros del Palacio (¡Vida! ¡Prosperidad! ¡Salud!), los funcionarios del puesto de privanza. Se dieron órdenes al tiempo que fueron escuchadas; se aconsejó haciéndoles revelaciones» [29]. La última frase caracteriza el proceso tal y como fue concebido idealmente. En realidad se buscaba consejo. Así, un príncipe local del Egipto Medio se enorgullece de que «se le llamó para consultarle en el Consejo Privado *(knb.t)* sin que la gente lo supiera. Al Palacio (Faraón) le agradaron sus propuestas» [30]. Pero en estas reuniones, simples humanos cooperaban con un dios y tal relación no puede ser descrita más que dentro del campo de un estricto formalismo en el que las acciones y las reacciones se ajustan a una serie de fórmulas teológicas aceptadas. Por esta razón, todas las deliberaciones que precedían a las acciones gubernamentales parecían parciales, ya que el Faraón «se aconsejaba haciendo ... revelaciones». El relato de Sen-Usert I muestra al rey que abre la sesión diciendo, «Cantemplad, Mi Majestad decreta un trabajo y está pensando en una hazaña», y los consejeros contestan: «La Prolación Imperativa está (en) tu boca, el Entendimiento te sigue. ¡Oh, soberano (¡Vida! ¡Prosperidad! ¡Salud!), son tus proyectos los que vienen a suceder», etc. En un examen más minucioso los rasgos cuasi-individuales se ajustan a este esquema [31]. En ocasiones se permite que ciertas peculiaridades, tal como la maestría de Amenhotep II como arquero [32], modifiquen los rasgos convencionales, igual que en la técnica del retrato se imponen ciertos rasgos fisonómicos sobre el modelo básico del hombre físicamente perfecto, vigoroso y joven, para darle casi imperceptiblemente un toque de individualidad. Solamente el implacable egocentrismo de Ajnatón rompió los lazos de la tradición tanto en esto como en otros muchos campos. En conjunto, pues, las inscripciones nos presentan la misma imagen del rey que la que encontramos representada en el arte y que hemos estudiado en la Introducción. La imagen es impersonal y ahistórica, y esto es por las razones ya establecidas: ninguna realidad, ni ningún acontecimiento histórico, podría jamás equipararse a la dignidad del orden inmutable de la creación. Cualquier desviación de la norma marcada era una tacha en el reino que bien podía silenciarse; especialmente porque, en cualquier caso, se la consideraba como algo efímero, y en verdad, no merecía en modo alguno ser conmemorada ni en el arte ni en los textos. Por consiguiente, encontramos en relieves y en inscripciones al rey como victorioso, al rey en tanto que fiel guardián del servicio de los dioses, al rey como Horus apoyando (vengando) a Osiris.

Está claro, pues, que actuamos en la más íntima armonía con los antiguos egipcios cuando no tomamos en cuenta los diferentes grados de realización que el concepto de realeza tuvo en las sucesivas etapas de su historia. No cabe duda de que estos cambios pueden ser objeto de investigación, y observaríamos entonces una disminución del poder real en

ciertos momentos, y una reafirmación de las prerrogativas reales en otros. Encontraríamos también que los textos reflejan una acentuada disminución de la confianza y una creciente conciencia de la distancia existente entre el Faraón y su divino padre desde finales de la Dinastía XVIII en adelante [33]. Pero tales observaciones carecen de sentido si no entendemos la verdadera naturaleza de la realeza egipcia. La concepción del Faraón como un dios encarnado explica los fenómenos históricos incluso cuando parece que los niega, puesto que esta paradoja tuvo que llegar a ser casi insostenible siempre que la tensión entre la realidad de las condiciones humanas y el ideal del orden divino se extremase, como debió pasar en los períodos de desorden o cuando Egipto se enfrentó con un igual, por ejemplo, el Imperio hitita. Sin embargo, aun entonces no se formuló ningún nuevo concepto de la realeza; de aquí que tengamos que hacer caso omiso de los cambios históricos en cuanto a nuestro presente propósito. La fuerza de la soberanía en toda la historia egipcia fue el concepto de la realeza que estamos presentando aquí.

Si no es mucho lo que podemos decir de las funciones del rey, por lo menos sabemos, por algunas frases poco comunes, que la concepción oficial del cargo y de su titular refleja la opinión aceptada. Una famosa obra literaria pretende ser «Las Instrucciones que Su Majestad el Rey Amen-em Het I, justificó, dio cuando habló en un sueño-revelación a su hijo» [34]. El rey muerto se dirige a su sucesor con un epíteto de los dioses, «Señor de Todo», y luego dice:«Tú que has brillado *(ḥ^{c}i)* como un dios, escucha lo que te voy a decir». El verbo *ḥ^{c}i* está escrito con un jeroglífico que pinta al sol levantándose sobre la Colina Primigenia *; se usa regularmente como término para la salida del sol y las estrellas y para la aparición del Faraón en su acceso a festivales o al trono. La implicación revelada por la conexión de la palabra con los cuerpos celestiales y especialmente con el sol, es significativa. El rey participa de la esencia de estos fenómenos naturales. En el mismo texto se expresa un significado parecido cuando el Rey Amen-em-het se refiere a sí mismo: «Yo fui el que produjo la cebada y amó al dios-trigo. El Nilo me respetó en cada uno de sus desfiladeros. Ninguno pasó hambre en mis años, ni tampoco sed. Los hombres vivieron (en paz) por lo que yo trabajé... Todo lo que yo ordené fue como tenía que ser» [35]. El rey «produjo cebada», no simplemente de un modo indirecto, por ejemplo, interesándose por los agricultores o fomentando la agricultura, sino a través de sus propios actos —manteniendo el Maat, el orden justo que permitía que la naturaleza funcionase incólume para beneficio del hombre. Por eso el Nilo crecía eficazmente en la inundación para que la tierra cultivable alcanzara su extensión máxima y el pueblo prosperase. Podemos citar

* Véase pág. 172.

otro texto a este respecto, un canto compuesto para la subida al trono de Merenptah:

Alégrate, tu tierra toda, han llegado los buenos tiempos.
Ha sido nombrado un señor en todas las naciones...
¡Oh todos vosotros los rectos, venid y contemplad!
La verdad ha reprimido a la mentira.
Los pecadores se derrumban de faz.
A todos los que son codiciosos se les hace retroceder.
Dura el agua y no falta.
El Nilo lleva una crecida alta.
Los días son largos, las noches tienen horas,
los meses llegan correctamente.
Los dioses están contentos y alegres de corazón, y
la vida transcurre entre la risa y la admiración [36].

La comparación de los dos textos realza su significado. Se podría pensar que el canto sólo contiene las hipérboles propias de un estado de ánimo festivo, si no fuese porque se repiten en el severo contexto de la doctrina de Amen-em-het. Así se acentúa la influencia benéfica del rey sólo para sacar a relucir su completa soledad, ya que a pesar de ella fue traicionado; y sin embargo aunque los dos textos se diferencian tanto por su humor como por la época, nos encontramos con que describen el poder real con los mismos atributos, lo que constituye la prueba más convincente que pudiéramos encontrar de que los egipcios creían realmente que estos atributos correspondían al rey. Este poder incluye, pues, la singular capacidad de dominar y promover los procesos naturales, especialmente la inundación del Nilo, de la que depende la prosperidad de Egipto. Porque sube al trono el rey que ha establecido el Maat, que ha vencido la mentira, hay abundantes inundaciones, y las estaciones, es decir, los meses, los días y las noches se suceden en ordenada procesión. De ahí el canto. Pero la doctrina de Amen-em-het dice prácticamente lo mismo: nadie tenía hambre, porque el rey hizo que el trigo creciera, y el Nilo, obedientemente, creció hasta todos los lugares accesibles a fin de que se pudieran labrar [37]. Incluso un autor tan tardío como Ammianus Marcellus sabía que los egipcios atribuían la abundancia o el hambre a las cualidades de su rey [38], no en un sentido moderno, a sus cualidades de administrador, sino a su eficacia como el órgano de integración, que participaba de lo divino y de lo humano y a quien se le confiaba el hacer de la mutua dependencia de los dos una fuente de «risa y admiración».

Es característico de Egipto el resaltar por encima de todo la influencia del rey sobre la crecida del río. Esta conexión se expresaba también en el ritual, por lo menos durante la Vigésima Dinastía. En el momento crítico de las aguas bajas, cuando no había suficiente caudal en el río «para cubrir los secretos de los Infiernos», en Silsileh se arrojaban ofrendas al agua en nombre del Faraón. Con ellas iba una copia del «Libro

que hace que el Nilo brote de su Fuente». Dos meses más tarde, en la época del «agua pura», esto es, cuando el río empezaba a crecer, se repetían las ofrendas [39].

El rey sigue conservando este poder sobre las fuerzas naturales después de su muerte. Examinaremos su relación con la vegetación cuando tratemos de Osiris; ya nos hemos encontrado con ello en la Teología Menfita y nos encontraremos más adelante con un curioso monumento que proclama el poder del rey muerto sobre el Nilo *. Es evidente que imposibilitamos toda comprensión de los antiguos egipcios si nos negamos a dar importancia a textos como el que sigue, en el que un cierto Sehetepibre instruye a sus hijos con respecto al rey como sigue:

El es quien ilumina las Dos Tierras más que el disco solar.
El es quien hace que las Dos Tierras estén más verdes
que un Nilo crecido.
Ha llenado las Dos Tierras de fuerza y vida.
El rey es Ka [40].
Su boca es crecimiento.
El es quien crea al que va a ser.
El es el Jnun [formador] de todos los miembros,
El engendrador, causa de la existencia de la gente [41].

Es significativo que un epítero corriente del rey sea *di anj*, que, así escrito, se puede traducir tanto por «dador de vida» como por «dotado de vida». Las dos interpretaciones son correctas [42], y la segunda no significa simplemente que el rey esté todavía vivo, sino que él dispone de la vida de modo soberano y puede mantener a la muerte acorralada. La otra interpretación «dador de vida», afirma que él hace lo mismo por sus súbditos. De un modo parecido, «mantiene vivos los corazones».

Por lo tanto estas expresiones se proponen algo más que indicar que los regalos y los sueldos del rey mantienen a muchos de sus súbditos. Es cierto que esto es parte de sus obligaciones, pero el rey no sólo contribuye materialmente a producir «lo más sustancioso del país», sino que también tiene que administrarlo y repartirlo. Sólo entonces se hace patente que funciona eficazmente; su munificencia prueba que él dispone, como debe hacerlo un rey, de la tierra y sus productos. Por eso los dioses y diosas que actúan de mágicos padrinos en el nacimiento de Hatsepsut ** dicen que el reino será bendecido con «alimento» y «sustento» entre otras cosas. Por eso los regalos proceden y concluyen al festival de Sed***, e intervienen comidas simbólicas en el momento culminante y en la conclusión del Misterio de la Sucesión****. Pero el rey también mantiene alegres los corazones de todos aquellos súbditos que no participan directamente de su munificencia, ya que él ejerce una misteriosa

* Véase págs. 216-217.
** Véase pág. 100.
*** Véanse págs. 106 y 112.
**** Véanse págs. 153 y 160.

e incesante actividad, fundándose en la cual, día a día, hora a hora, la naturaleza y la sociedad se integran. De aquí, como veremos, los incalculables riesgos que significa para todos la interrupción del poder real por la muerte de un rey, y por eso también la aparición en cantos, tales como los que celebran la subida de Merenptah, del júbilo (excesivo para la mente moderna) porque la crisis ha sido superada y se ha entronizado un nuevo rey. Todavía citaremos otro de estos poemas en los que podemos percibir el alivio de una población que ha pasado por un período de intenso peligro y se ha liberado de la amenaza de una catástrofe que nosotros ya no podemos comprender como es debido:

¡Qué día tan feliz! El Cielo y la Tierra se recocijan
Ya que tu eres el Gran Señor de Egipto.
Los que habían huido han vuelto a sus ciudades;
Los que se habían escondido han aparecido de nuevo;
Los que pasaban hambre están satisfechos y felices;
Los que pasaban sed están borrachos;
Los que estaban desnudos se visten de fino lino;
Los que estaban sucios llevan prendas blancas;
Los que estaban en prisión están libres;
El que estaba bajo el yugo está lleno de alegría;
Los que estaban en lucha en esta tierra se han reconciliado.
Los Nilos crecidos han venido de sus fuentes para
refrescar los corazones... [43].

Si es en virtud de la mediación del rey por lo que las fuerzas vitales funcionan en la naturaleza, el hombre no está excluido de esta ley. Los egipcios mantenían que la potencia del rey se dejaba sentir en el cuerpo y la persona de cada uno de sus súbditos y lo expresaban por medio de un término que merece ser estudiado, el *ka,* que apareció en el Reino Antiguo en nombres propios como el siguiente: Kai-jer-nesut. «Mi Ka procede del rey».

Capítulo 5

LA FUERZA DEL REY: EL KA

Cuando intentamos describir la idea egipcia con respecto a la personalidad humana, las diferencias entre sus procesos mentales y los nuestros resultan especialmente perturbadoras. Nos encontramos con varios términos egipcios que en un contexto representan cualidades, mientras que en otro aparecen como entidades espirituales independientes. «La Prolación Imperativa» *(hu)* y el «Entendimiento» *(sia)* son dos de estos conceptos [1]. Nos los encontramos como cualidades que capacitan al rey para mantener el orden de la creación, Maat *. También nos los encontramos como figuras con apariencia de dioses en la barca del dios-sol. Las nociones «Ka» y «Ba» vienen a ser del mismo orden. Tradicionalmente se traducen por «espíritu» y «alma», y los egipcios los usan a veces en el sentido corriente, conocido, que les hace aparecer subordinados a un todo más extenso: la personalidad humana. Otras veces, sin embargo, les dan un grado de independencia que a nosotros nos parece que carece de sentido. Nos encontramos con la situación exactamente inversa en el caso de «sombra» y «nombre», que nosotros consideramos términos ajenos al hombre, mientras que para los egipcios, igual que para la mayoría de los primitivos, participan de la esencia de la persona. Un mito relata cómo Isis, la gran maga, quisó completar su poder mágico y a este fin ideó un ardid para forzar a Re, el rey de los dioses, a que le confiara su Gran Nombre Secreto [2].

Se han hecho intentos de armonizar las varias nociones referentes al hombre en una sola imagen que pretenda representar a éste tal como los antiguos egipcios lo concibieron. Tales intentos están destinados a fracasar porque no tienen en cuenta la cualidad típica del pensamiento egipcio que permite que un objeto sea entendido no por medio de una sola definición lógica, sino por medio de diversos enfoques inconexos [3]. Sin embargo, es igualmente funesto para nuestra comprensión caer en el error contrario y condenar como confusa y superficial cualquier cosa que nos parezca ilógica. Un conocimiento algo extenso de la mente pregriega nos capacitará para comprender la propia lógica inherente a ésta [4].

* Véase pág. 75

En ese caso parece como si las connotaciones de la mayor parte de las nociones estuvieran influenciadas, en primer lugar, por la dirección momentánea de la atención del que habla; lo que normalmente parece subordinado, bajo la influencia de una atención más limitada pero concentrada, puede adquirir de repente el peso de una entidad independiente e incluso podría absorber la totalidad de aquello de que anteriormente formó parte.

En segundo lugar, las connotaciones pueden variar de un caso a otro; así, el poder del rey, que examinaremos en este capítulo, no es sólo mayor que el de los súbditos, sino esencialmente distinto. Esta distinción es una consecuencia de la majestad de la realeza y del hecho de que se separa al gobernante de los otros hombres como resultado de una experiencia de temor reverencial *. Por eso se dice del rey de los teutones: «El príncipe podía lograr más que el plebeyo, no sólo porque poseía más vida o dotes espirituales más ricas que el campesino, sino porque estaba animado de un poder vital fundamentalmente diferente» [5]. Se encuentra el mismo punto de vista por todo el mundo. En Africa muchos pueblos camíticos, y los bantúes, influenciados por ellos, arrojan los cadáveres de la gente común a los matorrales, pero a sus jefes les hacen un elaborado enterramiento porque piensan que solamente ellos sobreviven a la muerte [6]. Algunos pueblos, por ejemplo los Yaos, llaman *mulungu* al rey, al espíritu de un muerto, pero también «al conjunto de los espíritus de todos los muertos; en su naturaleza, uso y forma la palabra no implica personalidad, ya que no pertenece a la clase personal de los nombres... Su forma más bien denota un estado o prioridad que se atribuye a algo, como la vida y la salud son atributos del cuerpo». Además, la palabra *mulungu* significa «suerte» o «fortuna». Incluso durante la vida, a un hombre, cuando tiene buena suerte, se le oirá decir: «Esto es mi *mulungu*». Por otra parte, también se le llama *mulungu* al jefe, y esto durante su vida, porque es tan santo que sus súbditos le atribuyen una cualidad sobrenatural normalmente en conexión con los espíritus de los muertos.

La noción de *mulungu* es típica de concepciones que se encuentran en muchos pueblos, aunque con diferentes matices de significado; no es en absoluto un equivalente del Ka, pero la comparación resulta esclarecedora y, además, indica que, en contra de lo que suele hacerse, deben tratarse por separado el Ka de los plebeyos y el del rey [7]

A. *El Ka de los plebeyos*

La aproximación más exacta a la noción egipcia del Ka es «fuerza vital». El calificativo «vital» le libra de la precisión de las ciencias na-

* Véase pág. 60.

turales que sería, por supuesto, un anacronismo, y la combinación «fuerza vital» representaría una vaga noción popular, sin implicaciones mecánicas. El Ka, de acuerdo con esta opinión, sería impersonal y estaría presente con una fuerza variable en personas distintas o en la misma persona en momentos diferentes; y de hecho encontramos que los egipcios hablan de su Ka de una manera muy semejante a como lo hacemos nosotros acerca de «mi vitalidad», «su fuerza de voluntad», etc.

No se representa nunca el Ka del plebeyo; esta es una importante diferencia entre éste y el Ka del rey. El Ka se escribe con un símbolo —dos brazos levantados hacia arriba con las manos abiertas extendidas, todo divinidades. El símbolo es muy abstracto; el Ka nunca ha sido objeto colocado sobre un estandarte que sirve de apoyo a los símbolos de las de imaginerías concretas en lo que se refiere al hombre común, lo que prueba lo inapropiadas que son las traducciones usuales tales como «espíritu», «espectro» o «doble».

Es cierto que «morir» se describe como «ir a nuestro Ka», pero nunca se muestra al Ka recibiendo a los muertos en la otra vida; la expresión en realidad sólo describe el hecho de la muerte y lo hace de una manera perfectamente simple y coherente. Los egipcios, al igual de muchos otros pueblos, daban por sentada la supervivencia. La muerte es una crisis durante la cual la fuerza vital, el Ka, abandona el cuerpo. Sin embargo, puesto que el Ka es la fuerza vital, y puesto que el hombre sobrevive a la muerte, tiene que unirse de nuevo a su Ka en el Más Allá, aunque haya dejado su cuerpo, lo cual es una idea lógica.

En la tumba de la Reina Meresanj III encontramos dos fechas: primero, la fecha de su muerte, cuando se tomó su cuerpo para embalsamarlo en el «lugar puro», y, segundo, la fecha de su entierro en la tumba. La primera fecha se llama «el descanso de su *ka,* su salida hacia la funeraria o taller mortuorio», la segunda «la salida hacia su bella tumba» [9]. Para los egipcios —como para muchos otros pueblos— [10] existía una fase transitoria después de la muerte, pero antes de que el ritual del enterramiento hubiera efectuado la resurrección en la otra vida. Se pensaba que en esta fase el hombre no estaba ni muerto ni vivo, sino que era un período de incertidumbre durante el cual la fuerza vital, el Ka, «descansa». En los textos de las pirámides se llama a los muertos «amos de sus Kas» o incluso, paradójicamente, «los vivientes», ya que han traspasado la muerte y alcanzado la vida eterna. También pueden llamarse «los Kas que están en el cielo» [11], puesto que vivir, ya sea en la tierra o en el cielo, presupone el Ka, la fuerza vital. La expresión es, por lo tanto, un mero ejemplo de *pars pro toto* [12].

Se pueden entender mejor las características del Ka cuando lo comparamos con el Ba, al que se muestra con frecuencia (en contraste con el Ka), especialmente en los relieves y pinturas de las tumbas del Reino Nuevo. El Ba tiene forma de pájaro, pero tiene cabeza humana, y, con frecuencia, brazos humanos. Aparece posado a la orilla de un estanque.

que se incluía en la fundación funeraria para suministrar refresco, y, por otra parte, bebiendo agua vertida por una diosa desde un árbol (figura 21). En Egipto, el Ba representa claramente ese reconocido tipo de apariciones en las que la imaginación popular reconoce a los muertos —con voces agudas y movimientos de revoloteo de pájaro— volviendo a los lugares que solían frecuentar anteriormente. Los griegos [13] y los babilonios [14] también imaginaban a sus muertos de esta manera, pero con las aterrorizadoras, y a veces malevolentes, cualidades de un verdadero espectro; y el Ba parece carecer de tales cualidades.

«Ba» realmente parece significar «animado», y, por lo tanto, la traducción «espectro» o «espíritu» sería mejor que la convencional de «alma» [15]. «Ba», además, puede significar manifestación, un significado fácilmente derivado de «animado»; al pájaro Benu se le llama Ba de Re, a Orión, o al buey Apis, se le puede llamar el Ba de Osiris; y a un amuleto de forma de león se le puele llamar el Ba de Sju [16]. El sentido puede cambiar de «manifestación» a «emanación», por lo que a un libro sagrado se le llama el Ba de Re [17]. En relación con el hombre muerto, el Ba era, por lo tanto, su manifestación animada tanto como su animación pura y simple, su poder de entrar y salir de su tumba e incluso de tomar la forma que quisiera. No obstante, el Ba necesitaba del cadáver, o por lo menos de una estatua, para mantener su identidad. Se pensaba que volvía al cuerpo que estaba en la tumba, después de vagar por los campos y bosquecillos de Egipto (fig. 22) y se le pinta frecuentemente flotando sobre el cuerpo o descendiendo por la galería de la tumba hasta la cámara funeraria [18].

El contraste entre Ba y Ka tiene, pues, que haber quedado claro ya. El Ba es completamente personal; es el muerto en un cierto aspecto, e, imaginado en forma de pájaro, se le pinta con frecuencia. Al Ka nunca se le reproduce, nunca se le individualiza y es una fuerza —y una cualidad— del hombre. El Ba representa al hombre animado a pesar de la muerte de su cuerpo; conserva la identidad del hombre a través de su relación duradera con la momia o estatua, pero no está sujeto a las limitaciones de estas dos; puede moverse como guste, cambiar de forma cuando quiera, visitar Egipto o volar al cielo. Posee, por lo tanto, un gran poder. Pero el Ka *es* poder.

Sería útil introducir aquí todavía un tercer concepto, que es, como el Ba, un aspecto del hombre muerto. Este es el *aj*. Como al Ba, no se le menciona nunca en relación con el hombre vivo [19]; pero al igual que el Ka, nunca se le pinta. Está escrito con el símbolo que representa al ibis con cresta, pero no se le considera un pájaro; su significado «brillante, glorioso», indica que, cuando a los muertos se le llama *aju,* se les concibe como seres sobrenaturales. Su morada es el cielo, y el Aj, en contraste con el Ka, está individualizado. Las ofrendas de alimento a veces están dirigidas a él, y la expresión «Aj bien provisto» parece aludir a la morada funeraria. Nosotros traducimos *Aj* por «espíritu transfigurado»:

es un ser difunto, trascendente, sin lazos terrenos o materiales y, como tal, es el más espiritualizado de los diversos conceptos concernientes a los muertos.

Está claro que el Ka, Ba y Aj no son ni idénticos ni nociones que se excluyan mutuamente; representan diferentes aspectos de los muertos, uno de los cuales, el Ka, pertenece al hombre tanto en esta vida como en la otra. La multiplicidad de estas nociones va más allá de lo que observamos en otros pueblos que conocemos bien, aunque en Africa tiene varios paralelos [20]. Los semitas, griegos y romanos no distinguen más que dos conceptos, un espíritu de la vida *(Lebenseele)* y un espectro o aparición *(Totenseele)* [21]. El espectro no es un alma desmaterializada sino más bien un cuerpo evaporado que aparece a veces con las heridas que le produjeron la muerte. Esta semejanza a un cadáver vivo es lo que le da su carácter aterrador.

Ahora bien, es posible identificar al Ka con el espíritu de la vida (al que el Antiguo Testamento llama *ruah* o *nefesh)* que vuelve a Dios después de la muerte (Eccl. 12:7). Sin embargo, los semitas aceptan como norma la extinción de la individualidad con la muerte, mientras que los egipcios mantienen que la supervivencia individual existe como Ba o Aj, pero que el Ka, como fuerza vital, sostiene al hombre tanto en la tierra como en el Más Allá. El mejor equivalente del Ka es el *genius* de los romanos [22], aunque el Ka es mucho más impersonal. Pero tanto en el caso del *genius,* como en el del Ka, se da el reconocimiento de un poder que trasciende a la persona humana aunque funcione dentro de ella; y si el hombre cree que se sobrevivirá a la muerte, «no se trata de una creencia en la inmortalidad, sino de la experiencia del poder en su relación directa con el hombre; y la seguridad, incluso en la muerte, es únicamente una conclusión que se saca de ello» [23].

La actitud del egipcio hacia el Ka es pasiva y no siente la relación como la que se tendría con un poder personificado, un dios; porque el Ka es «la experiencia del poder en su relación directa con el hombre»; y el que esta relación entre el hombre y su Ka sea directa es su característica principal.

Sin embargo, el Ka no se limita al hombre, sino que se le encuentra en toda la creación. Cuando, en la Teología Menfita, se proclama a Ptah el Creador de quien todos los otros dioses obtienen su ser, se dice que «legó su poder a todos los dioses y a sus Kas» *. En lo sucesivo Ptah obra a través de los otros dioses, que están animados, como el resto del universo, por la misteriosa fuerza de vida que emana del Creador. Un poco más adelante en el texto, se menciona de nuevo a los Kas, pero entonces como entidades independientes, no subordinadas a los dioses. Inmediatamente después de mencionar la creación de la naturaleza viviente y antes de la creación de la justicia, leemos que se crea a los Kas

* Véase pág. 53.

y a las Hemsut. Pasaremos por alto a las Hemsut; se les nombra muy raramente y no parecen ser más que la contrapartida femenina de los Kas [24].

En cuanto al plural, «Kas», expresa el carácter de una fuerza impersonal, lo mismo que los abstractos se expresan en Egipto muchas veces con plurales [25]. De este modo, cuando se menciona a los Kas en esta forma, el egipcio no se compromete a una decisión sobre si la fuerza vital de la naturaleza es una e indivisa, o, por el contrario, particularizada o individualizada. La Teología Menfita sólo indica que la fuerza vital es parte de la creación original. En la frase que describe la actividad de los Kas y las Hemsut, la forma verbal denota una actividad continua: los Kas y las Hemsut crean alimento constantemente.

Es lógico que nos sorprenda que en medio de estas elevadas especulaciones se haga hincapié en en este aspecto de la vida: su dependencia del sustento material; pero los egipcios no consideran como absoluto el contraste entre materia y espíritu, y no están de acuerdo con nuestra estimación fija de sus valores comparativos. La vida depende del sustento; las fuerzas vitales que animan el crecimiento de animales y plantas hacen posible la vida del hombre. La constante renovación de esta cadena tiene que ser mencionada necesariamente en el relato de la creación, y sigue, como hemos visto, a la creación de la naturaleza viviente y precede inmediatamente a la creación del mayor bien de la sociedad civilizada —la justicia.

La relación entre Ka y sustento se encontrará por todos los textos [26]. Las ofrendas de alimiento a los muertos en las tumbas estaban dedicadas, lógicamente, «a su Ka» [27] y al sacerdote funerario, cuya principal tarea era realizar estas ofrendas en los momentos propicios, se le llamaba «siervo del Ka» [28]. En la figura 21 se colocan las ofrendas de alimento delante del muerto (cuya figura sentada se conserva en parte a la derecha) dentro del símbolo del Ka.

En los textos de las pirámides encontramos que se describe como creador al dios-sol Atum y no a Ptah; y también concede el Ka a sus criaturas. De pie sobre la Colina Primigenia, en medio de las aguas del caos, creó de sí mismo al primer par de dioses, Sju y Tefnet, les vivificó comunicándoles su Ka en ese abrazo místico que encontramos también al final de la Teología Menfita y en el Misterio de la Sucesión. La traducción «fuerza vital» es aquí especialmente adecuada. El texto se dirige a Atum como sigue:

Tú escupiste a Sju, tú echaste fuera a Tefnet;
Tú pusiste tus brazos en torno a ellos con tu Ka
Para que tu Ka estuviera en ellos (Pyr. 1652).

El mismo concepto sirve para expresar el preeminente poder de un dios; se dirigen a Geb como sigue: «Tú eres el Ka de todos los dioses; tú los has tomado para poder criarlos; tú les permites vivir» (Pyr. 1623).

Geb, la tierra produce el sustento, por eso cría a los dioses, les hace vivir, es su Ka. De nuevo el significado fundamental del Ka parece ser «fuerza vital».

El Ka, como fuerza vital impersonal, puede llenar cualquier objeto, incluso aunque nunca nos pudiéramos imaginar que tuviera vida, ya que el egipcio pensaba que si era eficaz estaba vivo. Por eso vemos al rey Seti I en su templo funerario en Gurnah, abrazado por una figura femenina que lleva sobre su cabeza el símbolo del Ka en el que está escrito su nombre. Este nombre es el del templo mismo. El significado de este curioso dibujo está claro: igual que Atum vivificó al primer par de dioses, Sju y Tefnet, poniendo los brazos en torno a ellos, comunicándoles su Ka en un abrazo místico, así mismo el rey muerto vive en la otra vida por medio del ritual funerario que se celebra diariamente en su templo. El texto no se refiere al Ka, pero utiliza una imagen que es muy corriente en las metáforas egipcias de la resurrección *, a saber, la madre. Las palabras que se atribuyen a la figura del templo son: «Contempla, estoy detrás de tí. Soy tu templo, tu madre para siempre jamás» [29].

El Ka se hace manifiesto en el hombre de muchas maneras que pueden plantear dudas acerca de la conveniencia de traducirlo por «fuerza vital», pero la dificultad está más bien en la falta de congruencia entre nuestros propios conceptos y los de los egipcios; para ellos había algo común en los varios usos de la palabra «Ka», igual que los Yaos usan el concepto de *mulungu* donde donde nosotros utilizaríamos varias nociones diferentes **. Recurramos a las enseñanzas de Ptahlotep para algunos de estos usos de la palabra «Ka». Cuando el anciano sabio ordena al oyente que trate bien a su hijo sí demuestra ser digno, el argumento «El es tu hijo a quien tu Ka ha engendrado para tí, no separes tu corazón de el» [30], indica que todavía aquí el sentido del término es «fuerza vital». En el mismo texto encontramos frases en las que «Ka» se podría traducir por «estado de ánimo» [31], pero, aunque esta traducción libre hace que el texto nos suene de un modo muy familiar, perdemos, quizá, un matiz esencial, a saber, la interpretación típicamente egipcia del malhumor como un obstáculo al sereno fluir de la fuerza vital a través de la persona. Ptahhotep previene a su mensajero del riesgo de parafrasear las palabras de su amo, ya que al destinatario de un mensaje podrían chocarle como incongruentes ciertos términos corrientes puestos en boca de un noble: «Cuidado con estropear las palabras, de tal modo que pudiera hacer a un gran hombre despreciativo (?) para con otro por el modo de hablar de todos los hombres. 'Un gran hombre, un hombre insigificante', esto es lo que el Ka aborrece.» En una sección posterior se dice que no se debería sacrificar toda diversión por «un cuidado ex-

* Véanse págs. 190-202.
** Véase pág. 86.

cesivo por tu casa», ya que «el Ka detesta que se disminuya su tiempo». En nuestro lenguaje corriente: la preocupación es mala para uno.

La palabra «naturaleza» resulta muchas veces una traducción adecuada para el Ka. Por ejemplo, los cortesanos dicen en sus inscripciones refiriéndose al rey: «Hice lo que a su Ka le gustaba» o «hice lo que su Ka aprobaba». Las palabras a veces se convierten en una circunlocución casi sin sentido [32], pero, cuando no es así, la expresión egipcia posee un matiz de significado que la traducción «naturaleza» no expresa, a saber, que todo sentimiento positivo —aprobación, alegría, etc.— intensifica nuestro propio poder vital.

Es el Ka el que convierte en persona al hombre en el cual está. Es por medio de nuestro Ka por el que podemos lograr o conseguir algo, y por eso otra traducción libre, a saber, «suerte, fortuna» [33], puede ser a veces adecuada, por ejemplo en el epíteto que ciertos hombres tomaban: «El Señor de las Dos Tierras hizo su Ka (fortuna)» [34]. Lo que de nuevo se pierde aquí —si traducimos «Ka» por «fortuna»— es la convicción de que el rey, por su favor, realzaba aquello de que su siervo —distinguido de este modo— se creía capaz. El rey «hizo su Ka». Al retener este término, retenemos una idea de las reacciones de los antiguos ante estas recompensas reales. Es cierto que el rey hacía la fortuna del hombre, pero la hacía a través de esa intensificación de vitalidad que acompaña al éxito. Estaban convencidos de que el rey no ponía a su siervo en unas condiciones externas favorables por su dones y favores, sino que influía en su vitalidad más profunda a fin de que pudiera realizar lo que hasta entonces había estado fuerza de su alcance.

Este punto de vista tampoco es exclusivo de Egipto. Se dice de los teutones:

> El oficio o maestría de un marinero no consistía sólo en saber manejar el timón y navegar eficazmente, sino que, tanto como eso, tenía que ser capaz de conseguir vientos favorables y hacer que el barco llegara a puerto... Esta activa percepción de la vida... se basa en la idea curiosamente ingenua del mundo como un campo basculante de voluntades y poderes, y no como un escenario de sucesos accidentales. Todo lo que se origina en el hombre se considera como una línea continua que se mantiene ininterrumpida desde las primeras excitaciones de la voluntad hasta la última consecuencia de una acción llevada a término [35].

No hay separación entre la intención y la ejecución, entre la capacidad y el éxito. Si un hombre es un fracaso, algo le pasa, como mantenían los amigos de Job —en el plano moral, en su caso, ya que eran judíos. Los primitivos son de la misma opinión, pero consideran el defecto ontológicamente: algo le pasa al hombre. Sin embargo, el rey puede remediar esa deficiencia, el rey puede hacer el Ka de un hombre y ya en el Reino Antiguo hay nombres como Kai-ne-nesut, «Mi Ka pertenece al rey», y Kai-nesut «el rey es mi Ka» [36].

En Tell el Amarna esta actitud encuentra la expresión emocionada e hiperbólica de acuerdo con el espíritu de aquel lugar. No sólo se le

llama al rey el Ka de los cortesanos, sino que también se pone en juego el plural, que significa alimento:

Alabanzas a ti, Oh Ua-en-Re [Ajnatón]. Dirijo mi adoración a las alturas de los cielos. Yo propicio al que vive al lado de la verdad [*maat*], el Señor de las Diademas, Ajnatón, grande por su duración; el Dios-Nilo por cuyos decretos los hombres se enriquecen; el alimento [*kau*]y la riqueza de Egipto; el buen gobernante que me forma, me engrenda, me desarrolla, hace que me asocie con príncipes; la luz —cuya vista me hace vivir mi Ka día a día [37].

Una estela conservada en el Museo de El Cairo dice más concisamente: «El rey da a sus siervos Kas y alimenta a los que son fieles» [38]. Luego el egipcio experimenta la influencia del rey en su propio ser, en lo que él considera el centro de la energía de su vida; a esto es a lo que él llama Ka.

B. *El Ka del rey*

El Ka del rey es el único que aparece en los monumentos. Nace con el rey como su hermano; le acompaña por la vida como un genio protector, actúa como su gemelo y es su protector en la muerte. Mantiene el carácter de fuerza vital, como indican los textos de las pirámides que hemos citado en la sección anterior de este capítulo. Pero esta personificado de una manera que no se observa nunca cuando se trata de gente común; un contraste que es todavía más sorprendente porque muchas costumbres y creencias funerarias, que originariamente pertenecieron sólo al rey, se aplicaron más tarde a todos los hombres.

En el texto siguiente, el Ka aparece con los rasgos típicos que adoptan los gemelos en el folklore: repite los actos del rey. Una vez más, se resalta la asociación entre alimento y fuerza vital. En realidad, las comidas compartidas aparecen repetidamente en los textos de las pirámides [39]:

Lávate, y tu Ka se lava
tu Ka se sienta y come pan contigo
sin cesar, por toda la eternidad (Pyr. 789).

O expresado con más fuerza:

¡Qué las vituallas de Teti excedan a las del año!
¡Qué la riqueza de alimentos de Teti exceda a la del Nilo!
¡Oh, Ka de Teti, aquí con él, para que Teti pueda comer contigo! (Pyr. 564).

El Ka también cumple otras funciones que los gemelos a veces rea lizan en los cuentos populares. Por ejemplo, va a anunciar al rey ante los dioses del cielo [40]. El mismo es un dios, como el *genius* romano:

debiéramos suponerlo ya que además de ser una personificación del poder, es también gemelo del Faraón. De hecho, en Deir el Bahri hay una serie de columnas cuadradas que muestran a la reina Hatsepsut bajo el abrazo protector de varias parejas divinas, y un par consiste en el rey de los dioses, Amón, y el Ka de la propia reina [41].

No cabe explicar el tratamiento del Ka del rey como un gemelo, la personificación de su fuerza vital, por el desacostumbrado poder que, como hemos visto, distingue al rey de los otros hombres en la mente de la mayoría de la gente, cuando la noción sigue siendo general en todos los demás contextos. Una vez admitido su extraordinario poder, nos hace falta una explicación más específica de la forma que asumieron las creencias con respecto al Ka del rey.

No nos equivocamos al suponer que era natural que surgiera la idea de un gemelo en relación con el rey; parece ser que todo Faraón era considerado como hermano gemelo; sin embargo, su «hermano» nacía muerto y pasaba inmediatamente al Más Allá, ya que era la placenta, las secundinas. Aunque nos puede parecer sorprendente esta teoría, la mantienen aún hoy en día los Buganda, pueblo que, al menos por sus rasgos camíticos, está relacionado con los antiguos egipcios [42]. Parece que de nuevo damos aquí con el sustrato africano del Norte y del Este del que surgió la cultura egipcia y que todavía sobrevive hoy entre los pueblos camíticos y semi-camíticos [43].

Cuando un rey de Uganda muere, su interés por la comunidad que ha gobernado no cesa, sino que, en un templo construido para este fin, continúa emitiendo oráculos y dando consejos a sus sucesores. Pero, al igual que los egipcios, los Buganda creen en que el espíritu de un hombre necesita un soporte material —momia o estatua —para funcionar eficazmente. Por eso se le quita la mandíbula al cadáver del rey y se la prepara, decora y guarda en su templo. Puesto que el rey nace gemelo de una placenta muerta en el parto y la persona real conserva un carácter doble después de su muerte, tanto el gemelo nacido muerto como el gobernante muerto necesitan de un anclaje material para su espíritu, y para este fin particular se seca el cordón umbilical del príncipe recién nacido y se guarda durante toda su vida en un recipiente especialmente hecho y decorado. Este recipiente con el cordón umbilical se deposita en el templo que construyen a la muerte del rey y solamente cuando tanto la mandíbula como el cordón umbilical están presentes —sólo cuando la doble persona del último monarca está así representado en el santuario— puede haber oráculos.

El recipiente del cordón umbilical tiene forma de cono truncado e invertido y se lleva de un asa en forma de gran lazo. Un objeto de idéntica forma es llevado por una de las diosas que asisten al nacimiento de Hatsepsut en Deir el Bahri [44]. Puesto que no sabemos absolutamente nada de este objeto por fuentes egipcias, nos sentimos tentados a explicarlo hipotéticamente por referencia con los usos modernos propios de

un grupo de pueblos que puede demostrarse están relacionados, tanto por algunos de sus rasgos culturales como por los lingüísticos y físicos, con los antiguos egipcios; este intento está tanto más justificado cuanto que conocemos en el antiguo Egipto un rasgo característico concomitante, a saber, la adoración de la placenta real.

Un testimonio temprano del culto de la placenta real consiste en un estandarte íntimamente relacionado con el rey y un título importante del Reino Antiguo. Un antropólogo con conocimientos médicos ha mantenido que el estandarte representa la placenta [45]; y su nombre, escrito de diversas formas, significa «placenta del rey» [46]. Encontramos curiosos testimonios corraborativos en los relieves de la Quinta Dinastía en el templo al sol de Neuserre, donde un sacerdote de Isis, la madre de Horus el rey, lleva el estandarte [47]. Tampoco falta el testimonio de inscripciones ya que el término que nosotros traducimos por «los Parientes del Rey» se explica mejor como «guardianes de» o «los que pertenecen a» la «placenta del rey» [48]. El estandarte aparece en los monumentos reales más tempranos y se mantiene relacionado con el rey hasta el final de la historia egipcia. Se puede ver en nuestra figura 2 (el que está más cerca de Narmer) y precede a Neuserre en la figura 24. Normalmente comparte con el estandarte del lobo de Upwaut el honor de ser llevado muy cerca del rey. En la Teología Menfita se identifica al dios con el rey y reemplaza al dios Horus en la Gran Procesión del festival de Osiris en Abidos *. Parece que Upwaut, «el Abridor de Caminos», representaba a Horus —ya fuese dios o Faraón— en su aspecto de hijo primogénito, esto es «abridor del cuerpo». Por lo tanto el estandarte de Upwaut y la idea de representar la placenta real, el gemelo del rey, pueden aparecer juntos, puesto que los dos estarían relacionados con el nacimiento del rey [49]. La estrecha asociación con el monarca es particularmente sorprendente en los relieves colocados en el complejo funerario de Djoser en Sakkara [50]. En ellos la representación se reduce a un austero mínimo de detalles, y al rey sólo le acompañan dos estandartes —Upwaut y la placenta— como si formaran la contrapartida de la aparición conjunta de mandíbula y cordón umbilical en el estrado de los templos de los reyes Buganda [51].

Un nombre del dios-luna, Jonsu, aporta otra posible prueba, aunque no tan decisiva, de la veneración de la placenta real, ya que es probable que este nombre significase «placenta del rey» [52]. Jonsu ha sido pintado tan sólo a partir del Reino Nuevo, y su nombre se encuentra raras veces antes de entonces [53]. En épocas anteriores el dios-luna fue Thot. Es muy significativo que Jonsu no figure en la mitología (la luna y Thot sí aparecen) y que sea una figura totalmente anodina siendo su característica más sobresaliente el «cerrojo de la juventud», que distingue a los jóvenes príncipes del Reino Nuevo y que sería un atributo comprensible

* Véase pág. 225-226.

del gemelo del rey que moría al nacer. Si recordamos esto, podemos explicar la apariencia de momia de Jonsu. Además, en ciertas ocasiones se pinta al dios con cabeza de halcón sosteniendo el disco de la luna y el de la media luna. Sin embargo, no hay conexión entre el halcón y la luna, a no ser que Jonsu fuese el «gemelo» divino del Faraón que encarnaba al dios-halcón Horus. Finalmente, se muestra a Jonsu llevando el *menat,* un ornamento consagrado a Hathor, la madre de Horus y del rey (fig. 39). Si aceptamos la interpretación del nombre del dios Jonsu y consideramos el testimonio iconográfico que hemos citado, surge una imagen lógica. No es preciso preguntarse la razón de que el «gemelo» del rey llegase a ser un dios-luna: la luna era el gemelo por excelencia, el gemelo del sol [54].

No se sabe si los plebeyos creían también que la placenta era un gemelo nacido muerto [55], pero, aunque así fuera, no habría razón para que esas creencias afectasen la concepción corriente egipcia acerca de su propio Ka. Después de todo, la placenta es un objeto individualizado y definido y el Ka una fuerza impersonal. Pero en el caso del rey las cosas son diferentes. La influencia del Ka del rey se unía naturalmente en las mentes de todos a la persona real a través de la que se manifestaba en la vida del estado y del pueblo; si se aceptaba la noción de que el rey nacía con un gemelo, también era probable que se personalizase la potencia del rey que afectaba a cada uno de los súbditos, y que la considerasen como un gemelo, un doble o un genio. Si el pueblo experimentaba su propio Ka pasivamente y —como «poder en su relación directa con el hombre» —impersonalmente, experimentaba el Ka del rey como un poder personificado. En las representaciones pictóricas se desarrolla la individualización del Ka del rey con todas sus consecuencias. En una tumba del Reino Medio en Dahshur se encontró una gran estatua de madera del rey con el símbolo del Ka [56]. Es más corriente una representación en relieve, ya conocida en el Reino Antiguo [57], y mostrada aquí en la estela de Sen-Usert III (fig. 20). En las dos caras vemos al rey, y detrás de él una pequeña figura caracterizada como una divinidad por su «falsa barba». Esta figura lleva el símbolo del Ka en la cabeza, y entre los brazos del símbolo aparece el nombre del rey Horus, el que señala más directamente el rey como una divinidad. Después de Tutmosis I este nombre incluye regularmente el epíteto «Fuerte Toro», claramente adecuado para la personificación de una fuerza vital. Además vemos que la figura del Ka real tiene en una mano una vara coronada con la cabeza del rey y en la otra una pluma, el símbolo de Maat. Al conjunto de la figura se le llama «el Ka viviente del rey que está a la cabeza del palacio (o santuario)» [58].

A veces el diseño es más abstracto. El símbolo del Ka que encierra el nombre del rey Horus no está sostenido por una figura divina, sino por un estandarte del que salen unos brazos (en la forma que muestra el jeroglífico personificado en la parte inferior de nuestra figura 29) que

sostienen el báculo con la cabeza del rey y la pluma. Esta representación —la más corriente— del Ka del rey indica que la noción de un doble no sustituyó nunca completamente el significado original del Ka como fuerza vital. Porque estas representaciones se emparejan evidentemente con la de Seti I bajo el abrazo de la figura que representa su templo funerario *: son representaciones concretas de ideas abstractas.

La noción de «gemelo» prevalece sólo en la representación de las escenas del nacimiento de Hatsepsut y Amenhotep III. Se muestra al dios Jnun haciendo dos hombrecillos idénticos en su rueda de alfarero, mientras que la diosa Hathor, la madre de Horus, les da «vida» a su apropiada manera. Uno es el futuro rey, el otro es su Ka. Después se lava a estos bebés y son presentados a los dioses [59], y el Ka lleva en su cabeza el símbolo usual con el nombre del rey Horus. Pero después de esta presentación al panteón, no se pinta al gemelo real (su materialización sobre la tierra, como placenta del rey, era igualmente efímera). Por otro lado, encontramos representada en los relieves la concepción corriente del Ka. Realmente demuestran cómo era dotado el recién nacido de esta fuerza singular de la que iba a disponer a lo largo de toda su vida de rey. A fin de entender la representación pictórica de una noción tan abstracta, tenemos que recurrir a los textos que se refieren a las representaciones y volver al principio de la serie de paneles.

Encontramos que se muestra a la reina-madre sosteniendo al niño inmediatamente después de su nacimiento [30]; su «gemelo», el Ka, no está pintado. La diosa Mesjent, que preside la escena, dice:

El hijo [*¡sic!*] es creado para ser rey del Alto y del Bajo Egipto. Te rodeo con protección como a Re. Se te da más vida y fortuna que a todos los mortales; te he destinado para la vida, la suerte, la salud, la excelencia, la riqueza, la alegría, el sustento, el alimento, las vituallas y todas las demás cosas buenas. Aparecerás como rey del Alto y del Bajo Egipto en muchos festivales de Sed, mientras vivas seguirás siendo afortunado, mientras su corazón se regocija con tu Ka en estas tus Dos Tierras en el trono de Horus para siempre.

Si recordamos los varios significados que se derivan del Ka, tal como talante, buena suerte, etc., la frase «mientras tu corazón se regocija con tu Ka» parece resumir adecuadamente los bienes que la diosa otorga.

La tendencia hacia lo concreto que caracteriza el pensamiento mitopoético en general y más particularmente el pensamiento egipcio, se expresa en este caso con una curiosa imagen; se coloca al niño real en los brazos de doce divinidades idénticas como los Kas y Hemsut y se le hace absorber de ellos la fuerza vital, la buena fortuna, el poder y todos los demás bienes que se le han dado. Tenemos un testimonio procedente de inscripciones de la teoría de. que una cualidad inmaterial podía considerarse alimento. En Deir el Bahri, Amón ordena a cuatro diosas

* Véase pág. 91.

que amamanten a la niña Hatsepsut: «(Os) he ordenado amamantar a Su Majestad y a todos sus Kas, con toda vida y buena fortuna, toda permanencia, toda salud, toda alegría y el paso de millones de años en el trono de Horus de todos los vivos, para siempre» [61]. Se considera de un modo concreto que la salud y la alegría e incluso muchos años de dominio, son beneficios que entran en el niño con la leche de las diosas lactantes. Asimismo se dice del rey en un texto de las pirámides:

La abominación de Unas es el hambre, él no lo come
La abominación de Unas es la sed, él no la bebe (Pyr. 131).

Si es posible evitar de este modo el hambre y la sed, está claro que el regio lactante puede absorber unos dones deseables.

El texto, llegando a este punto, introduce una ambigüedad en la interpretación de los relieves. Amón ordena que se amamante tanto a la reina como a sus Kas. El plural nos recuerda inevitablemente la doctrina —conocida a partir de la Dinastía XVIII— de que el Faraón tiene catorce Kas. En los relieves encontramos a doce infantes reales en las manos de los Kas y de las Hemsut, y dos, en una escena contigua, al pecho de dos diosas vacas, las típicas nodrizas divinas. No obstante, es imposible ver en estos niños imágenes de los catorce Kas reales, ya que los símbolos del Ka identifican no a los lactantes, sino a las amas; y no a catorce de éstas, sino sólo a seis, y no son gemelos del niño real, comparable al Ka de la rueda de alfarero (fig. 23), sino divinidades completamente adultas. Además alternan con seis que indican ser Hemsut. Ahora bien, hemos encontrado la combinación de los Kas y Hemsut en la Teología menfita * como una colectividad que representa la fuerza vital en la naturaleza. La naturaleza impersonal de la fuerza se expresa en el lenguaje por el plural, pero este recurso falla en el arte pictórico, ya que doce figuras diferentes están tan personificadas, son tan concretas, como una o dos. Sin embargo, todavía podemos reconocer la idea que expresa la Teología Menfita como base de este dibujo. Después de que el niño real ha sido bendecido individaulmente por cada uno de los dioses más importantes del panteón, se le muestra en armonía con, y favorecido por esa entidad colectiva, los Kas y las Hemsut, que representan la fuerza vital en la naturaleza. Podemos citar un texto de las pirámides que expresa la misma idea cuando describe la llegada al cielo del antiguo rey en la plenitud de su poder. Habla de «los Kas de Unas», pero en el relieve que comentábamos podríamos también haberles llamado libremente los Kas y Hemsut de Hatsepsut. En el texto siguiente vemos que las cuatro primeras líneas aluden a fuerzas generales en contraste con la frase siguiente que se refiere sin lugar a dudas al ureus de la corona del rey. Esta es en realidad la diosa Wadjet que le protege:

* Véase pág. 53

Los Kas de Unas están trás él;
Sus Hemsut bajo sus pies;
Sus dioses encima de él;
Sus serpientes-ureus están sobre su cabeza.
La principal serpiente de Unas está en su frente,
La que percibe el alma [del enemigo],
La que excede en fuerza al fuego (Pyr. 396).

Es posible que los Kas y las Hemsut estén aquí, como en Deir el Bahri, por una asociación con la idea del nacimiento, ya que las frases precedentes del texto mencionan que el Creador, Atum, hizo al rey. Sin embargo, lo que nos importa es observar que, tanto en los textos antiguos como en los relieves de Hatsepsut, encontramos juntos dos aspectos del Ka que para nosotros serían mutuamente excluyentes. Los dos derivan de la noción «fuerza vital».

La teoría de los catorce Kas del rey parecería una mera sistematización de la colectividad de los Kas. Algunos nombres del Reino Antiguo mencionan una pluralidad de Kas en conexión con los dioses: Neterkau de la Primera Dinastía, Men-kau-Re de la Cuarta. En el Reino Nuevo se atribuyen a Re catorce Kas; pero los catorce Kas del rev no se pintan más que en la época de los Ptolomeos [62].

Si recordamos que la palabra «Ka» representa algo que nosotros llamaríamos abstracto, pero que la tendencia egipcia hacia lo concreto transforma en una personificación o colectividad de dioses, casi todas las referencias al Ka se vuelven claras. Por ejemplo, tenemos un texto de las pirámides en el que se asegura la supervivencia del rey por medio de la identificación de su persona y partes de su persona con varias divinidades. Termina:

Tus miembros son los hijos gemelos de Atum.
Oh tú imperecedero,
Tú no pereces;
Tu Ka no perece,
Tú eres Ka (Pyr. 149 c, d).

En otro texto, la duplicación «el rey y su Ka» se hace tan concreta que sugiere una existencia corporal de este último, aunque las frases finales indican en términos claros y enérgicos que el Ka no es más que un poder.

Horus le lleva [al rey muerto Unas] a su lado.
Limpia a Unas en el Lago del Zorro;
Purifica el Ka de este Unas en el Lago del Alba.
Quita la carne del Ka de este Unas y la suya propia [de Unas]...
Lleva al Ka de Unas y al mismo [Unas] al Gran
Castillo Real [del rey-sol Re]...
Este Unas dirige a las Estrellas Imperecederas;
Navega a los Campos de los Juncos [Elíseos];
Los que habitan en el Horizonte le conducen remando.

Los que habitan en el cielo le llevan navegando,
Este Unas es poderoso en fuerza,
Sus brazos no le fallan,
Este Unas es dominante en el mundo,
Su Ka está con él (Pyr. 372-75).

Es muy significativo otro texto de las pirámides, un eufórico poema completo. Encontramos de nuevo al principio el plural Kas, donde nosotros usaríamos un nombre abstracto, y podríamos traducirlo por «fuerza vital». Las primeras frases afirman enérgicamente que la antigua ciudad sagrada de Pe es uno de esos sitios santificados donde la vida palpita más intensamente que en ninguna otra parte, un lugar (tal como la Teología Menfita hace de Menfis) que está en relación especialmente íntima con las fuerzas ocultas de la naturaleza. En este momento nuestro texto sugiere que el rey Teti sobrevive a la crisis de la muerte porque está enterrado en Pe. Se compara su vitalidad con dos fenómenos que están intensamente «vivos», la llama ardiente y el dios-escarabajo del sol naciente, que cada mañana surge victorioso de la oscuridad de la noche. Al mismo tiempo se prueba, por implicación, la importancia de estas metáforas: el rojo de la llama y del sol naciente es el color de Pe, la ciudad de la Corona Roja; y, con esa multiplicidad de significado que tanto gusta a los egipcios, la llama es un epíteto usual de Wadjet, la diosa-cobra de Pe, que es también el «ojo del sol». Nuestro texto continúa después refiriéndose a la conexión entre fuerza vital y alimento, y termina con un llamamiento a una diosa anónima, probablemente Wadjet, para que permita a los dioses amar y honrar a Teti. Es posible que el término «amor» tenga implicaciones sexuales como la expresión culminante de esa vitalidad que el ensalmo glorifica:

Los Kas están en Pe; los Kas estuvieron siempre en Pe; los Kas estarán
en Pe; y el Ka de Teti está en Pe,
Rojo como una llama, vivo como el dios-escarabajo.
¡Alegraos! ¡Alegraos! ¡Eh siervos! una comida para mí.
¡Ahora debieras instalar, Mi señora, el amor por Teti
y el respeto por Teti.
¡Ahora debieras instalar, Mi señora, el honor por Teti
y el encanto por Teti.
En el cuerpo de los dioses! (Pyr. 561-62).

Pero incluso el poder y la eficacia del rey vivo se resumen en la frase que dice que está con su Ka. En esta nota acaba un discurso que los dioses en asamblea dirigen a su propio rey, Amón, después que les ha presentado a la reina Hatsepsut como su propia hija y nuevo rey de Egipto.

Palabras de todos los dioses a Amón: esta tu hija Hatsepsut vivirá. Estamos satisfechos con ella en vida y paz. Es la hija de tu forma, tu semilla vigorosa. Tú le diste tu Ba, tu poder, tu influencia, tu magia, tu corona [aún] cuando estaba todavía

en el cuerpo de la que dio a luz. Las Tierras Bajas son suyas y las montañas le pertenecen, todo lo que el cielo envuelve, todo lo que el mar rodea. La has hecho como tu hembra equivalente. Conoces el futuro. Le diste la parte de Horus en vida y los años de Set en buena fortuna...

Nosotros le damos dominio (?) sobre las tierras, en paz. Le damos por nuestra parte toda vida y buena fortuna; todo sustento por nuestra parte; todo alimento por nuestra parte. Está a la cabeza de todos los Kas vivientes junto con su Ka como rey del Alto y del Bajo Egipto en el trono de Horus, como en Re, por siempre jamás [63].

Hay otro aspecto más del Ka del rey que debemos considerar. Hemos visto que se puede decir de un dios que es «el Ka de todos los dioses», para expresar que dependen de él. El rey depende de una forma especial de su padre, ya que la realeza, como hemos visto, es una institución que implica a dos generaciones. Y así lo encontramos en un texto de las pirámides en donde se dirigen al rey como sigue: «Oh Osiris, Horus te ha sostenido, lo ha hecho por su Ka en ti» (Pyr. 582). Con frecuencia se repite esta expresión con respecto a Osiris, y tendremos ocasión de citar esos textos. Pero el rey tiene la misma relación con otro dios a quien los títulos oficiales proclaman su padre: Re.

Hay cierto dramatismo en el siguiente texto de las pirámides que revela que Re es el Ka del rey. Comienza con una enfática advertencia de los peligros del viaje al Más Allá. En Egipto, como en Babilonia y en otros muchos países, la otra vida está separada de los vivos por una extensión de agua peligrosa. La fuerza vital del rey ha abandonado su cuerpo y le está llamando, y entonces se le revela que su fuerza vital no era sino el dios que le engendró. El que aparezca aquí Re y no Osiris es completamente lógico, ya que Osiris es el predecesor del rey. Aquí, sin embargo, el texto representa a un dios que ha estado en el trono muchos años, y que, además, a su muerte, se vuelve Osiris para el hijo que le sucederá. Es el Creador, el dios-sol, el que ahora le manda abandonar la tierra. El texto dice:

¡Oh, Unas, cuidado con el lago!
¡Oh, Unas, cuidado con el lago!
¡Oh, Unas, cuidado con el lago!
¡Oh, Unas, cuidado con el lago!

Llegan mensajes de tu Ka para tí,
Llegan mensajes de tu padre para tí.
Llegan mensajes de Re para tí:

«Vete, después de que tus días [se hayan colmado].
Límpiate, [es decir] tus huesos...
Para que puedas estar al lado del dios;
Y deja tu casa a tu hijo» (Pyr. 136-37) [64].

El dios es el Ka del rey. Pero los súbditos dicen: Mi Ka pertenece al rey; mi Ka procede del rey; el rey crea mi Ka; el rey es mi Ka. Esta

yuxtaposición demuestra que es esencial entender el Ka para comprender la institución de la realeza, puesto que la relación de rey, dioses y pueblo se define en estos términos. Efectivamente, parece que los egipcios percibían la implicación del hombre en la naturaleza y la función mediadora del rey por medio del concepto del Ka.

Al presente, habrá quedado claro que no hay más alternativa que el procedimiento un tanto arduo por el que hemos intentado transmitir, a través de citas y contextos diversos, el pleno significado del término «Ka»; porque ninguna traducción puede ajustarse a tal concepto, pues una traducción transporta inevitablemente nuestro punto de vista a una esfera de pensamiento que no comparte nuestras premisas. Incluso si traducimos «Ka» por «fuerza vital» o lo consideramos un mecanismo por medio del cual se concibe que el rey imprime la dirección a las fuerzas de la naturaleza en beneficio de la comunidad, estas interpretaciones, aunque no se alejan totalmente de la verdad, casi borran los rasgos específicamente egipcios del concepto. Pero no hay ningún procedimiento más directo que nos lleve antes a la comprensión de los pueblos antiguos.

Capítulo 6

EL CEREMONIAL DEL REY: EL FESTIVAL DE SED

Después de las palabras, los actos. El ritual que se conserva en los relieves de muchos templos expresa, tanto como los textos, esa forma de pensar de los antiguos egipcios que tratamos de entender aquí. Para comprender la naturaleza de la institución de la realeza en Egipto el festival de Sed resulta el más interesante. En los cinco días que duraba se entretejían múltiples conexiones entre los dioses y el rey, la tierra y el rey, el pueblo y el rey formando una complicada textura que unía la sociedad a las impredictables fuerzas de la naturaleza por los hilos que pasaban a través de la figura solitaria que ocupaba el trono de Horus.

Al festival de Sed [1] se le suele llamar jubileo, pero no era una mera conmemoración de la subida al trono del rey, sino una verdadera renovación del poder real, un remozamiento de la autoridad *ex opere operato* [2]. A veces se celebraba treinta años después de la subida al trono; pero muchos soberanos lo celebraron repetidamente y a intervalos más cortos. Es poco probable que el número de años transcurridos fuese el factor decisivo para decidir su celebración, pero no sabemos por qué razones se decidía que hubiera de renovarse el poder del rey.

La fecha del festival solía ser la misma que la reservada para la coronación, a saber, el primer día del primer mes de la «Estación del Surgimiento» —el primero de Tybi [3]—. Los últimos cinco días del mes anterior, Joiak, se dedicaban a los misterios de Osiris, y es curioso que en el festival de Sed, contrario a lo que ocurría en la coronación, no se hiciese mención alguna de Osiris. Pero la diferencia se explica fácilmente: en el festival de Sed el rey aparece, no como si acabara de ascender al trono, sino como su ocupante durante varios años. Por consiguiente, no se trata de la sucesión —Horus siguiendo a Osiris—, sino de la renovación de todas esas necesarias relaciones entre cielo y tierra que el trono controla.

Una vez decidido que había que celebrar un festival de Sed, eran necesarios muchos preparativos. Frecuentemente se fundaba un nuevo templo con el propósito de dedicarlo en la fiesta; en otros casos se cons-

truía un «Patio de los Festivales», dentro del recinto de un santuario ya existente. Se labraban grandes obeliscos monolíticos en las canteras de granito de Asuán que luego eran transportados río abajo hacia la sede del festival. Si se utilizaba un templo ya existente, había que adaptar una de las salas con columnas para que sirviera de «Sala del Festival» o «Sala de los Grandes». Estos «Grandes» eran los dioses que solían traer de otros santuarios para participar en las solemnidad. Para acomodarlos, se erigían capillas provisionales, llamadas las «Casas del Festival de Sed» [5], tomando como modelo las arcaicas cabañas de juncos de la época prehistórica.

El dios en cuyo templo se celebraba el festival de Sed, era por este mismo motivo proclamado la deidad de quien el rey esperaba más. Recibía ofrendas especialmente abundantes y los obeliscos se construían en su honor. Es revelador que la ruptura de Ajnatón con los sacerdotes de Amón de Tebas ocurriera cuando persistió en su plan de dedicar su festival de Sed, no al rey de los dioses, Amón, ni tampoco a Ptah, que tenía un derecho antiguo y establecido, sino a la forma especial de la deidad solar cuya veneración exclusiva quería establecer. También es significativo que los bloques preparados para el salón del festival de Ajnatón muestren en sus relieves los rápidos cambios introducidos en la formulación y aclaración de sus dogmas [6], desde la figura masculina con cabeza de halcón de Harajte —que, a pesar de un nuevo y complicado epíteto, retenía su carácter tradicional —al diseño sin precedentes de un Señor del Disco Solar sin rasgos distintivos, que enviaba rayos a la figura real predicando su evangelio.

Además del Patio del Festival, se requerían dos edificios: la Sala del Festival, donde se colocaba el Gran Trono, y el «Palacio», donde el rey se cambiaba las ropas y las insignias, y que por lo tanto hacía las funciones de un vestidor [7]. Este último podía ser una construcción complicada, tal como ocurre con el palacete que Ramsés III construyó contiguo al primer patio de su templo mortuorio en Medinet Habu. Constaba de un salón del trono, dormitorios y cuartos de baño, para que el rey pudiera residir ahí durante el festival. Sin embargo, la tradición afirma que estos edificios tenían la simplicidad de la arquitectura prehistórica: «el Salón del rey Unas está recubierto de juncos» [8]. Algunos de estos santuarios los conocemos porque los jeroglíficos los han conservado. y otros los podemos ver tal como eran, como ocurre con ese formidable conjunto funerario del rey Djoser en Sakkara, donde el Patio del Festival de Sed parece un enorme entramado dispuesto para utilizarlo en el Más Allá, con sus puertas permanentemente abiertas. Las capillas de este patio son de dos tipos, y se repiten en las Dos Capillas de los Antepasados Reales, que describiremos a continuación (véase fig. 30). En el lado occidental del salón de Djoser, las capillas tienen la forma de las del Bajo Egipto; aquellas por el contrario tuvieron como modelo las

del Alto Egipto. Los dioses que venían a participar en la fiesta sin duda se hospedaban de acuerdo con su origen del Alto o Bajo Egipto.

Una vez finalizados los preparativos, se realizan los ritos de purificación. Si el templo era de construcción reciente, venían a continuación las ceremonias de «Presentación de la Casa a su Señor». En cualquier caso, el Patio, las Capillas y el Gran Trono en que se sentaba el rey para recibir homenaje se iluminaban. Este «Encendido de la Llama» se realizaba también en las necrópolis y era problamemente una medida propiciatoria. La iluminación duraba cinco días, y terminaba la víspera del festival [9].

De este modo, en la capital reinaba gran actividad durante bastante tiempo antes de las celebraciones. De todas partes del país llegaban barcazas con las imágenes de los dioses, a cargo de altos dignatarios acompañados de sus séquitos. El rey con su corte recibía a los más importantes a su llegada y sujetaba el cable del barco divino cuando atracaba. Se conservan algunos textos que describen esta fase de las festividades. En una estela del Museo Británico, un cortesano afirma que aprovechó una ocasión en que los sacerdotes de Abidos «vinieron a ver al rey en su excelente Festival de Eternidad» para pedirles que llevasen, con el fin de colocarla en la necrópolis, una estela que había hecho hacer con este propósito [10]. Mil años después, el sumo sacerdote de la diosa-buitre Nejbet narra en su tumba:

> Año 29... en el reinado de Ramsés III... Su Majestad ordenó que se encargara al gobernador de la Residencia que trajera el barco divino de Nejbet al Festival de Sed y que se realizasen los sagrados ritos en las Casas del Jubileo de Sed.
>
> Llegada a Per-Ramesse-Miamum, el gran Ka del Sol, en el año 29... mes... día. Recepción del cable frontal del barco divino por el rey en persona [11].

Los principales dignatarios del reino también se reunían para las celebraciones; es probable que utilizasen unos títulos honoríficos que en un pasado remoto corresponderían a cargos y funciones que realizaban de verdad, ya que encontramos muchos títulos arcaicos en las relaciones del festival, mientras que no aparecen denominaciones de la administración vigente tal como las del visir, tesorero y jueces. Sin embargo, no cabe duda de que estos hombres tomaban parte en el festival; puede ser que estos nombres curiosamente primitivos, como «Los Pastores de Nejen» y «El Hombre de Hermópolis», correspondiesen a los miembros del gobierno. También aparecen menciones a antiguos cuerpos de la administración, que seguramente conservaban algunas funciones religiosas y administrativas; el más importante era el consejo de «Los Grandes del Alto y Bajo Egipto», que aparentemente consistía en diez miembros de cada una de las dos mitades del país; y eran los únicos que estaban presentes, en representación del pueblo, en la auténtica coronación, durante el Misterio de la Sucesión *.

* Véase cap. 11.

Los Príncipes Reales, y también los Parientes Reales, participaban en gran número. Además, algunos relieves muestran figuras denominadas «hombres» o «súbditos» que representan a la multitud de espectadores, que, aunque excluidos seguramente del recinto comparativamente pequeño del templo, contemplaban las procesiones que iban al puerto y quizá participasen de otra forma que no podemos reconstruir ahora. En cualquier caso, los relieves, al incluir estas figuras para representar a la plebe, expresan el hecho de que era toda la comunidad la que tomaba parte en las celebraciones. Podemos resumir este aspecto del festival de Sed con una palabras que describen una ceremonia de los camíticos modernos: «Implicaba, tanto por las festividades en sí mismas como por los requisitos de la preparación, la colaboración hereditaria de hombres y mujeres escogidos de cada uno de los niveles sociales y de cada una de las regiones por muy alejadas que estuvieran. Y, de este modo, el festival creaba lazos más fuertes entre los diferentes elementos del pueblo; se suponía que era una gran contribución a la fertilidad de la tierra y al bienestar del país, y el rey tenía una parte destacada en todo ello» [11a].

A. *Las festividades de inauguración*

Por fin, el primer día del primer mes de la «Estación del Resurgimiento», uno de los días de la estación del Año Nuevo del país *, comenzaba la fiesta con una gran procesión en la que tomaba parte el rey, las imágenes de los dioses y sus sacerdotes y los participantes seglares. Parece que incluso en esta primera fase presentaban ciertas ofrendas a los dioses. Los relieves muestran listas de deidades con el número de cabezas de ganado y ovejas que se les adjudicaban. Veremos que éstos no eran simplemente regalos para agradecer alguna ayuda pasada o anticipos con que se compraba una lealtad futura; el rey, al dispensar munificencia, lanza un conjuro que garantiza la prosperidad del futuro y demuestra la efectividad de su realeza. Estos actos iniciales están presididos por la diosa-vaca Sejat-Hor («La que recuerda a Horus»), la nodriza divina que amamantó al rey-dios y que es, al mismo tiempo, la protectora del ganado. Los dos dignatarios que dirigen la procesión son el «Príncipe hereditario» y el Heri Udjeb, el «Maestro de la Generosidad (del Rey)» [12]; al primero se le distingue porque goza del privilegio de llevar puesto el mismo manto arcaico que el rey, y el Heri Udjeb es un dignatario pintado también en las tumbas del Reino Antiguo [13] leyendo en alta voz los efectos que figuran en la lista de ofrendas que son donación del rey —las «ofrendas que el rey dona»— al lugar de enterramiento de uno de sus seguidores. Estos personajes actúan en nombre del rey,

* Véase pág. 127.

y la solemnidad que reviste la ocasión se demuestra por el hecho de que los estandartes reales, que normalmente acompañan al rey, son portados delante de ellos cuando van a inspeccionar el ganado antes de su distribución.

Estas primeras ofrendas tienen por objeto recompensar a las divinidades menores por su participación en el festival. Las divinidades principales participan en ceremonias más elaboradas y reciben ofrendas individuales; sus sacerdotes aparecen delante del trono, llevando los símbolos de los dioses para rendir homenaje al rey, y éste, a su vez, visita a cada uno de ellos en los santuarios donde se hospedan, en la Sala de los Grandes [15].

B. *Las celebraciones centrales*

Estas visitas a los santuarios van seguidas de procesiones que llegan ante el trono a rendir homenaje al monarca, y toda esta parte del festival parece que ocupa los dos o tres días siguientes a la ceremonia de inauguración. Hay un continuo ir y venir de delegaciones y cortejos reales, ricas en simbolismo antiguo y pompa tradicional. El rey, entronizado, recibe votos de lealtad; luego, desciende de nuevo del trono, y, encabezando unas comitivas cuya composición varía de acuerdo con la tradición, va a rendir homenaje a un dios o diosa en la Sala de los Grandes. Hay frecuentes visitas al «Palacio», para descansar o para cambiarse de ropajes e insignias, alternando con las ceremonias. Hasta estas funciones secundarias, que no son sino pausas entre los actos principales, están llenas de solemnidad. Las reproducciones esquemáticas en los relieves (fig. 24) pintan al rey —precedido por el estandarte de la Placenta Real y por un maestro de coro, un portador de abanico, y un portador de bisagra de puerta (véase abajo)— al ser recibido por un maestro de ceremonias, un sacerdote lector y unos cortesanos, mientras que los «Grandes del Alto y Bajo Egipto» besan el suelo delante de él (esquina inferior derecha), y dos cortesanos con el rango de «Amigo» le llevan los pies; vierten agua de un jarro con la forma del jeroglífico *sma,* que significa «Unión» y utilizando específicamente para este rito fundamental de la subida al trono, la «Unificación de las Dos Tierras». Toda esta escena sólo hace referencia al rey cuando entra en el vestidor llamado el «Palacio» para cambiarse de ropa de acuerdo con los requisitos del ritual procesional y de los varios actos delante del trono —saludos, consagraciones, donaciones, etc.

Podemos describir unos cuantos episodios de los que estamos bien informados. El «Pastor de Nejen» [16], a quien acompañan dos sirvientes que llevan capas de piel de lobo con la cabeza y el rabo del animal prendidos, encabeza una delegación de la ciudad de Horus en el Alto Egipto. Estos atributos se refieren al dios-lobo Upwaut, cuya estrecha conexión

con Nejen, tanto como con el rey, tendremos ocasión de estudiar luego. Los dos sirvientes llevan también un cetro *user* con cabeza de lobo; y los atributos guerreros del rey, el arco y la honda, son llevados detrás del «Pastor de Nejen»; un maestro de ceremonias preside el pequeño cortejo. A cierta distancia del trono, el dignatario grita, ¡«Atrás»!, y a uno le gustaría creer que a esta señal los que se acercaban hacían la *proskinesis*. En realidad se muestra a las figuras delanteras del grupo besando el suelo, mientras que los portaestandartes permanecen de pie, y otro sirviente, que sostiene un símbolo que significa «pastor», hace un gesto de aclamación. El «Maestro de la Generosidad (del Rey)» está presente, lo que sugiere que se hacen ofrendas, probablemente de ganado, al «Pastor de Nejen». De hecho, otra escena que muestra esta misma procesión volviendo del trono incluye a un sacerdote lector que dice: «Tomadlo.» Si los relieves estuvieran completos, sin duda podríamos estimar la recompensa dada al «Pastor» a cambio de su leal comportamiento.

Los príncipes de sangre real se unen al homenaje general, entran en sus literas y se les muestra «tomando posiciones en la izquierda de cara al trono» y también «yéndose y ocupando de nuevo sus sitios» [17]. No es seguro que la reina se presentase ante el trono [18], y tienen que haber habido varias ceremonias que se nos escapan [19], aunque las principales características de la celebración están claras.

A pesar del deterioro sufrido por los relieves, conseguimos a veces percibir algo de la detallada secuencia de sucesos; por ejemplo, vemos al sacerdote del dios-cocodrilo Sobek acercándose al trono, cerca del cual, por una razón que desconocemos, está colocado el estandarte de Anubis [20]. Dos asistentes (probablemente a los dos lados del sacerdote) llevan estandartes en forma de las flores de los juncos entre los que vive el cocodrilo. Un sirviente, que precede al sacerdote, parece ofrecer al rey un saco que contiene alguna sustancia preciosa. Con él están dos cantores que representan a las dos ciudades del Delta, Pe y Dep. Detrás del sacerdote marchan dos hombres llevando otros obsequios y tres «profetas», agitando plumas de avestruz.

Mientras se acerca este pequeño grupo, se muestra a tres hombres corriendo por la Sala de los Grandes. En otro bloque de piedra aparece el sacerdote de Sobek retirándose del trono, mientras los tres hombres han llegado al santuario del buey Apis, que ahora está abierto. Evidentemente, se espera una visita procesional del rey al dios, o el buey va a ser sacado de allí para ser conducido al trono del rey.

De este modo, en una serie de movimientos y contramovimientos, visitas a santuarios y demostraciones de lealtad ante el trono, están tramados todos los lazos que unen al reino y al gobernante, al gobernante y a los dioses. En el transcurso del ritual, el rey se mueve como la lanzadera de un gran telar para volver a crear la estructura en la que pueblo, país y naturaleza están comprendidos irrevocablemente. Es este proceso el que los textos llaman «asumir la protección (ssp s) de las dos tierras».

El trono del rey es en realidad el de una pareja. En el jeroglífico del Festival de Sed los dos tronos aparecen, vacíos, en dos pabellones colocados dorso con dorso. Esto puede que sea sólo una manera gráfica de combinar los dos asientos reales, que en realidad estaban uno al lado del otro [21]. El doble pabellón hace posible que el Faraón aparezca como rey del Alto o del Bajo Egipto, según los requisitos del ritual.

C. *La dedicación del campo*

Si el dibujo del rey entronizado en el doble pabellón podía servir de representación esquemática de todo el festival de Sed (fig. 25), la misma función podía cumplirse por medio de una representación de la «danza» característica por la cual se dedicaba un trozo de tierra a los dioses [22]. No sabemos en qué momento de la celebración tenía lugar esta ceremonia —probablemente uno de los tres días dedicado a visitar los santuarios y a la recepción de delegados.

La palabra «danza» puede interpretarse mal; el rey cruzaba el trozo de tierra a lo ancho y a lo largo en una especie de paseo rápido que, en los elegantes bosquejos de los relieves, adquiere para nosotros el carácter de un paso de danza. Toda la representación, que implicaba una trayectoria cuádruple según los puntos de la brújula, la ejecutaba el rey primero, en cuanto gobernante del Bajo Egipto con la Corona Roja y después, como gobernante del Alto Egipto con la Corona Blanca. El estandarte del dios Upwaut acompañaba al rey a través de todos los movimientos de la danza, y era llevado por un sacerdote de los espíritus ancestrales de la casa real, un «siervo de las Almas de Nejen».

En la figura 26 se reproducen claramente los procedimientos: el rey, llevando el manto corto, tieso y arcaico que caracteriza su aspecto en los festivales de Sed, entra en le Santuario de Upwaut (a la izquierda), y ahí unge el estandarte del lobo; desde ahí sigue hacia el «Palacio» o vestidor y aparece llevando solamente una falda real corta con una cola de buey; además de esto luce un collar y la correspondiente corona y lleva un mayal en una mano. El largo cayado de pastor que lleva junto al mayal en todas las procesiones se queda en el «Palacio», y en su lugar sostiene un pequeño objeto, el *imy.t pr,* «documento de la casa», que manifiesta transferencia de propiedad y, que, por esta razón, toma el lugar de nuestro «testamento», entre sus demás funciones [23].

Este curioso atributo subraya un aspecto de la realeza que ya hemos comentado: el rey gobierna esencialmente como legítimo heredero de sus predecesores y, finalmente, de los dioses. Fundándose en el «testamento» dispone de la tierra y todo lo que contiene. A veces se piensa que el «testamento» no es más que una muestra de que el rey tiene derecho a disponer del campo que cruza [24]. Esta teoría parece demasiado limitada. En realidad, no sabemos si se trata de un trozo de tierra real; es muy

posible que se marcara un área en el patio del templo para simbolizar a todo Egipto. En vista del carácter de las celebraciones, tal arreglo puramente simbólico es muy probable. El rey, al cruzar el «campo», lo dedicaría —y con ello decicaría Egipto— a los dioses y al mismo tiempo haría valer su legítimo poder sobre la tierra. Esto es lo que sin duda sugiere un texto Ptolomeico de Edfu que se refiere al «testamento» como el «secreto de los Dos Socios *(rh.wy)*, Horus y Set. Puesto que su «secreto» es la división de Egipto —predominando Horus, y sin embargo con una reconciliación entre los dos (véase la Teología Menfita, págs. 25-27)— es probable que el «testamento» se refiera a la tierra en su totalidad y a la monarquía sobre ella, no como simple base para alguna transacción tal como la transferencia de un campo a algún dios o templo, sino como el orden fundamental de la sociedad que el rico y extenso ceremonial del festival de Sed tiene como fin renovar. En esta medida, la dedicación del campo es la ceremonia central del festival.

El texto de Edfu contiene más pruebas de que ésta es la interpretación correcta de la «danza». En primer lugar, el rey declara que ha recibido el «testamento» ante Geb; y Geb, como hemos visto, preside, en la Teología Menfita y demás, la conciliación de los antagonistas y el arreglo final de la sucesión. En segundo lugar, el texto está lleno de alusiones cósmicas que indican que las implicaciones de la ceremonia tienen un alcance mayor que lo que supone la simple distribución de las tierras del templo:

> Para recitar: «He corrido guardando el Secreto de los Dos Socios, [a saber] el Testamento que mi padre me ha dado ante Geb. He recorrido la tierra y he tocado sus cuatro lados; ando por ella como quiero.» [Aquí termina la cita de las palabras del rey, y el resto es la leyenda del dibujo]. El Buen Dios [el rey] que da vueltas rápidamente sosteniendo el Testamento, corre cruzando el océano y los cuatro lados del Cielo, yendo tan deprisa como los rayos del disco solar, pasando sobre la tierra, dando el campo a su dueña [25].

El cruzar el campo (que suponemos representa a la tierra de Egipto) sería, pues, una ceremonia de toma de posesión parecida a la que alude Amenenhet I en las enseñanzas a su hijo cuando dice: «Puse el pie en Elefantina, anduve sobre el Delta. Estuve sobre los bordes de la tierra y contemplé su circuito. «La dueña» a la que se refiere el texto de Edfu puede que sea la Diosa de la Corona. Desgraciadamente, las leyendas abreviadas de la escena no son muy claras, sobre todo en su forma más antigua. Pueden decir: «Ofrenda» o, mejor, «*Dedicación* de la Tierra». De todas formas, la última parte de la leyenda de Edfu se refiere al rey como gobernante universal.

Durante la «danza» encontramos, a veces, a Thot frente al rey, y más frecuentemente a la diosa Mert, que bate palmas en acompañamiento o como bienvenida y le grita, «ven, tráe[lo]»; no está claro su significado [26]. Y en toda esta parte de la ceremonia el estandarte de Upwaut

sigue al rey. Su portador, el «sirviente de las Almas de Nejen», incluso se ha cambiado de traje mientras que el rey se ha desprendido de su manto en el «Palacio», y acompaña a su soberano con un traje de piel en vez de la falda de lino acostumbrada. En la Primera Dinastía, una representación esquemática del festival de Sed consiste a veces en unas imágenes del rey entronizado con las coronas del Alto y Bajo Egipto alternativamente, y acompañado únicamente por el estandarte de Upwaut [27]. Si la asociación del rey y Upwaut está realmente basada en los títulos del rey como «hijo primogénito» y por lo tanto heredero (véase págs. 92-93), nuestra interpretación de esta parte de la ceremonia encuentra más apoyo: el rey afirma su dominio sobre el territorio de Egipto como gobernante legal cuando cruza ceremoniosamente el «campo» que lo representa, «corriendo a través de él a su gusto».

D. *Las ceremonias de clausura o terminación*

La parte final del festival se representa, como la «danza», dos veces; y las costumbres que se refieren al gobernante como rey del Alto Egipto no son simplemente una repetición de las que determinan sus actos de gobernante del Bajo Egipto, sino que son diferentes. Esta doble secuencia va desde el primer acto, cuando el rey desciende del trono, hasta el último, cuando se anuncia su condición real a las cuatro partes del mundo.

Como rey del Bajo Egipto, el Faraón es llevado en una litera, parecida a una caja, por los «Grandes del Alto y Bajo Egipto». Se llama explícitamente al estandarte de Upwaut «Partidario del Rey del Bajo Egipto». La procesión se traslada a la capilla de «Horus de Libia que levanta su brazo» y que sirve de dios representante del Bajo Egipto, por lo menos según Neuserre. De él recibe el rey el cetro de la *was* (prosperidad), además del cayado y el mayal que sostiene en toda esta secuencia de las ceremonia. El significado es claro: con el ritual casi acabado, el dios otorgaba la prosperidad. Dos dignatarios —uno con el arcaico título de «Jefe de Pe», la antigua ciudad al oeste del Delta— se colocan a los dos lados del rey, y en una especie de himno antifónico de alabanza, proclaman su poder. Después cambian de lugar y repiten la proclamación delante y detrás del rey. La acción se repite dos veces más para que cada uno de los hombres haya hablando en la dirección de los cuatro puntos cardinales. La orden de «Silencio», que se repite cuatro veces, precede a cada proclamación. En tiempos posteriores, cuando este ritual ha sido ya sustituido en los dibujos por detalles alegóricos, las «Almas de Pe», los Antepasados Reales asignados al Bajo Egipto, proclaman el poder del rey a las cuatro partes del mundo.

La secuencia del Alto Egipto usa una litera con forma de cesto. En el templo de Neuserre se le muestra llevado por los chambelanes,

pero en los dibujos posteriores, por Horus y Set. La procesión va a las capillas de estos dos dioses, Horus de Edfu y Set de Ombos; y el sacerdote de cada uno de ellos da el arco y las flechas al sacerdote real, el Sem, que se los entrega al rey. Después, el rey lanza una flecha a cada uno de los cuatro puntos cardinales [28]; y, además, es entronizado cuatro veces —cada una de ellas de frente a una de las cuatro direcciones— sobre un trono con una curiosa base adornada con doce cabezas de león [29]. En los relieves de Bubastis dos divinidades colocan la corona sobre su cabeza a cada entronización.

Tanto el ceremonial del Alto como del Bajo Egipto finalizan con la vuelta a la Sala de los Grandes para la ceremonia final: un acto de homenaje a las deidades que no hemos observado en los procesos anteriores. Son los Antepasados Reales, los ocupantes divinos de las Iterty, las Dos Capillas [30]. El sacerdote Sem anuncia: «Una ofrenda que el rey hace, de ungüento, lino y vituallas». Los estandartes se destacan [31] y se designan especialmente aquí como «los dioses que siguen a Horus». Los encontraremos de nuevo * con esta función en la Fiesta de Min [32]. Su importancia en la última escena del festival de Sed es, sin embargo, especialmente adecuada, porque pertenecen, no a un rey particular, sino a todos los reyes, y por lo tanto están estrechamente relacionados con los Antepasados Reales y de hecho están guardados en las Dos Capillas. También están presentes los príncipes en sus palanquines. Así, en este último acto del grande y complejo ritual, se renueva el vínculo entre el gobernante y el linaje real, cuando la nueva generación asiste al llamamiento que hace el rey a las generaciones de sus antepasados.

* Véanse págs. 115 y 209.

Capítulo 7

LOS SUSTENTADORES DEL REY: LOS ANTEPASADOS REALES

A. *Los seguidores de Horus*

Tanto el festival de Sed, como el Misterio de la Sucesión, acaban ante los santuarios de los Antepasados Reales. No nos podemos hacer una idea adecuada de la naturaleza de la realeza en Egipto, ni podemos entender los textos y los monumentos, sin un conocimiento algo detallado de la forma en que se hace referencia a ellos y del papel que desempeñan. Como suele ocurrir, el material relativamente antiguo constituye el mejor enfoque de la cuestión, porque, además de ser inequívoco, es el más afín a nuestro modo de pensar.

Ramsés II y Ramsés III nos muestran en sus relieves las grandes procesiones de la fiesta de la cosecha de Min, que examinaremos más adelante (cap. 15). En ellos, se llevan ante el rey estatuas de los antepasados, identificadas por su nombre, que incluyen a Menes como el más antiguo de la serie [1]; con ellas van los emblemas de la realeza que, en realidad, no están separados de la persona del rey más que por las insignias reales —cayado, mayal y cimitarra— que simbolizan, y hasta cierto punto encarnan, el poder real. Los estandartes, que preceden a las insignias, siguen a su vez a las estatuas de los Antepasados Reales.

Afortunadamente los textos son explícitos en cuanto a la función que cumplen estas estatuas: «Las estatuas de los reyes del Alto y Bajo Egipto, que preceden a este dios venerable, Min-Kamutef, dan vida al Rey Ramsés III» [2]. Adecuadamente, cada estatua lleva el signo de la vida en la mano. Ahora bien, «conservación de la vida» o «donación de vida» es el término corriente aplicado a esta influencia especial ejercida por los dioses sobre el rey y por el rey sobre sus súbditos. Por lo tanto, se pueden entender plenamente los relieves y textos.

Pero la adoración a los antepasados no tuvo, originariamente, la forma que acabamos de describir. La utilización de estatuas para representar a los predecesores individuales no se observa hasta el Reino Nuevo. Sin embargo, la adoración a los antepasados es tan antigua como la monarquía, y sin duda no se inspiró en ningún punto de vista histórico tal como pudieran sugerir las estatuas con nombre de los reyes individuales [3].

La forma más antigua de veneración a los Antepasados Reales —forma que nunca fue sustituida, aunque se elaboró de la manera que hemos visto— consistió en la veneración de una colectividad. Ningún rey se distinguía en el grupo; y cada rey, a su muerte, entraba a formar parte de ese grupo; y es curioso observar que en época posterior, cuando Egipto, quizá bajo la influencia de Asia, admitió la validez de un punto de vista histórico, esta colectividad de antepasados entró en los archivos históricos. El historiador del período de los Ptolomeos, Manetón, menciona que la Primera Dinastía fue precedida por un «manium et semideorum regnum»; y el Papiro de Turín, que data de un período próximo a Ramsés II y III, da como equivalente de estos espíritus y semidioses a los «espíritus transfigurados *(aju),* seguidores de Horus».

El verbo *sms,* «seguir», es ambiguo. Se describe a los estandartes como «siguiendo» al rey en el festival de Sed, y, evidentemente, esta traducción es correcta. Sin embargo, el verbo también puede significar «adorar», una variación semántica que no tenemos dificultad en entender.

Hemos visto que el rey Horus era venerado en general por todo Egipto —que Escorpión y después Menes y todos los reyes de la Primera Dinastía se identifican a sí mismos con Horus, y que incluso en las paletas de pizarra del último período predinástico los estandartes de Horus desempeñan un importante papel (figs. 27 y 28). Se podía llamar a todos los reyes de Egipto «Seguidores de Horus» en el sentido de que eran sus adoradores, pero la denominación se reservó para los gobernantes de un remoto pasado. De hecho, los textos no dejan duda alguna de que el término se refiere a reyes anteriores. Una inscripción de un Rey Ranofer, justo antes del Reino Medio, contiene la frase «en el tiempo de tus padres (antepasados), los reyes, Seguidores de Horus» [4]. Los textos de Tutmosis I y Tutmosis II se refieren a ellos del mismo modo [5]. El primero menciona la fama, semejante a la cual no se «vio en los anales de los antepasados desde los Seguidores de Horus», el otro afirma que, al reconstruir un templo, el plano y los procedimientos utilizados eran antiguos, y sigue: «El gran plano fue encontrado en Denderah en antiguos diseños escritos sobre el cuero de una piel de animal de la época de los Seguidores de Horus».

Por estas citas puede deducirse que «Seguidores de Horus» es una vaga denominación para los reyes de un remoto pasado. Por eso el Papiro de Turín los sitúa antes del primer rey histórico, Menes. También es probable que los gobernantes predinásticos o míticos, cuyos nombres se conservan al comienzo de los anales de la Piedra de Palermo, fueran considerados como «Seguidores de Horus». Sería poco aconsejable tratar el término como si fuera ante todo de naturaleza histórica [6], ya que cada rey entraba a formar parte, a su muerte, de la corporación de los «espíritus transfigurados» *. Todo rey fallecido se volvía Osiris, pero, con

* Véanse págs. 137-138.

el paso del tiempo, perdía incluso esa reducida individualidad y, como uno de los «Seguidores de Horus» —una de las «Almas» de Pe o de Nejen— se fundía con esa nebulosa fuerza espiritual que había apoyado al gobernante viviente y al descendiente en el trono de Horus desde tiempo inmemorial.

B. *Los estandartes*

Los primeros monumentos reales no nombran a los Seguidores de Horus explícitamente [7], pero presentan un grupo de objetos que están íntimamente relacionados con los Antepasados Reales —los emblemas que hemos visto ya en el festival de Sed. Observamos ahí que, entre ellos, uno, el estandarte del lobo de Upwaut, se destacaba de los otros, ya que sólo él acompañaba al rey en la ceremonia de la «dedicación del campo». Ahora bien, es muy significativo que en los textos de las pirámides las palabras «Seguidores de Horus» se determinen precisamente con este estandarte de Upwaut y con el arco y la honda que encontramos como emblemas relacionados con el dios en la procesión del Pastor de Nejen [8]*.

Este estandarte pertenece a un extenso tipo de objetos que consisten en un símbolo sagrado sobre un soporte con colgantes en la punta de una vara; no cabe duda de que son símbolos de dioses, pero debemos dar más peso a la palabra «símbolo» del que normalmente le atribuimos. Los símbolos, por esa «participación mística» que hemos examinado en el Prólogo, participan del poder que representan; son verdaderos fetiches, cargados de poder. Esto se demuestra por la referencia en los textos de Neuserre y del festival de Min de Ramsés II, donde los estandartes son «los dioses que [habitualmente] siguen al dios». Está claro que esta descripción puede referirse exclusivamente a los estandartes mismos, y no a los dioses que representan [9].

No tiene, pues, que sorprendernos que los monumentos predinásticos muestren a los estandartes como los verdaderos agentes del desconcierto de los enemigos (figs. 27-28). Pero, con el advenimiento de la realeza, sólo el rey aparece actuando en nombre de la comunidad; y en las cabezas de maza y en las paletas de Escorpión y de Narmer se muestran ciertos estandartes, no en tanto que actuantes, sino como apoyos del rey (fig. 3), exactamente igual que aparecen en los festivales de la época histórica. Sin embargo, el anverso de la paleta de Narmer muestra una reveladora forma de transición: la figura principal es indudablemente el rey, que aniquila al jefe enemigo; pero un curioso grupo pictórico en la parte superior del dibujo central repite este relato mostrando en acción al símbolo de Horus, por medio de una mano humana que retiene cautivo al «Jefe de las Ciénagas del Delta».

---

* Véanse págs. 138 y 160 y sigs.

Los egipcios nunca abandonaron la creencia de que los objetos pueden poseer poder. En la figura 29 se muestra un buen ejemplo referente a nuestros estandartes, y que data de la última parte del segundo milenio A. de J. C. Ahí los estandartes son llevados por símbolos animados de la Vida, de la Permanencia o de la Prosperidad; entremedias están escritas unas frases que expresan la relación entre el rey y el estandarte; son de naturaleza general, tal como «El da una eternidad de días pacíficos al rey Men-Maat-re (Seti I). Y la inscripción horizontal encima del panel contiene igualmente ensalmos beneficiosos «expresados por los dioses en sus estandartes».

Los grupos de estandartes que aparecen acompañando al rey en el festival de Sed, o en la Fiesta de Min, o en el Circuito de las Murallas (Blancas) con ocasión de la coronación, se diferencian mucho en la composición [10], y, en tiempos posteriores, hay una notable tendencia a multiplicar la protección y el apoyo al rey acumulando muchos símbolos divinos. En los monumentos del último período predinástico y comienzos del dinástico encontramos el halcón, un doble estandarte del halcón, el animal de Set, el ibis, el lobo, la Placenta Real, y el símbolo enigmático del dios Min de Koptos. De éstos, parece que cuatro están más estrechamente relacionados con el rey: el halcón, el ibis, el lobo y la Placenta Real. En realidad éstos son los que verdaderamente deberían considerarse como los estandartes de la realeza, ya que aparecen como tales desde el mismo comienzo de la Primera Dinastía y también en época posterior, y son los que están más cerca del rey. En los casos de la placenta o gemelo y del halcón, esto es explicable. En cuanto al estandarte del ibis, sabemos que Thot, aunque en forma de mandril, fue honrado especialmente desde los primeros reyes [11].

El dios Upwaut estaba también muy relacionado con el rey, como hemos visto, en el festival de Sed (pág. 87) y en la Teología Menfita (página 26). En una «conversación sagrada» de la sección II de esta última, Geb llama a Horus «ese heredero, el hijo de mi hijo, el lobo del Alto Egipto, el abridor del cuerpo, Upwaut («el Abridor de los Caminos»)», y añade: «Este es mi hijo nacido el día del nacimiento de Upwaut». A Upwaut se le identifica también con el rey muerto en algunos textos de las pirámides y representa a Horus en la Gran Procesión de Abidos (pág. 225).

El lobo está incluso relacionado con el cielo, a donde pertenece Horus, como hemos visto: Upwaut es el señor del *shedshed,* una protuberancia que aparece en frente de él sobre su estandarte, y se dice que el rey va al cielo sobre este *shedshed.* La relación entre Upwaut y Horus como dioses no se explicita en ningún sitio, pero es posible que Upwaut sea una objetivación de un aspecto del rey divino, probablemente como hijo primogénito. En cualquier caso, pertenece, junto con el halcón, a Nejen, como demuestran la procesión del Pastor de Nejen y la aparición de las Almas de Nejen.

Los datos que poseemos referentes a Upwaut refutan definitivamente una teoría, muy admitida, que sostiene que podemos considerar los estandartes y símbolos semejantes como insignias de los distritos. También lo son, pero es una suposición injustificada el que cada uno representa un área diferente. Nejen, por ejemplo, tenía por lo menos dos, el halcón y el lobo, y si la combinación de los estandartes habitualmente relacionados con el rey no hubiera sido más que una efímera configuración del poder político —una coalición de algunas áreas que antiguamente habían ayudado a Menes— el mantenimiento de su uso hubiese sido completamente inexplicable [13]. Una referencia mecánica al conservadurismo de los egipcios, aquí, como en cualquier otra parte, lleva en sí la incapacidad de descubrir la razón de que algunas costumbres continuasen atrayendo su atención, mientras que otras cesaban de interesarles y eran abandonadas. En cambio, si los cuatro estandartes que en época posterior acompañaban al rey en las ocasiones festivas, eran símbolos utilizados por la casa de la que Menes procedía, sería comprensible que se les considerase como estandartes de la realeza, y también explicaría su estrecha conexión con «los espíritus transfigurados, los Seguidores de Horus» en las inscripciones.

C. *Las almas de Pe y de Nejen*

Hemos visto que la característica más destacada de la monarquía tal como Menes la fundó era el dualismo. Los antepasados estaban también implicados en este esquema. Aunque todavía se les llamaba «Seguidores de Horus», también se hacía referencia a ellos como «las Almas de Nejen» y «Las Almas de Pe». Nejen era el centro del culto a Horus en el Alto Egipto y pertenecía al dominio original de la Casa de Menes. Se han encontrado en el templo de Horus magníficas ofrendas, que datan de los tiempos predinásticos, desde Escorpión, Narmer-Menes, y demás, hasta la Dinastía VI. Más tarde este santuario fue totalmente eclipsado por el de Edfu. La otra ciudad, Pe, al oeste del Delta, era un importante centro que proporcionó al Alto Egipto muchas de las costumbres paralelas a las del Bajo Egipto, que Menes necesitó para la construcción simétrica de su monarquía dual. Se ha sostenido que Pe fue también un antiguo centro del culto a Horus, y aunque es muy posible, especialmente porque Horus parece haber sido uno de los dioses que fueron universalmente reconocidos por los primeros egipcios, no hay un testimonio seguro de que así fuera: los argumentos consisten en las deducciones sacadas de un testimonio posterior, en particular de los textos de Edfu *, y es prácticamente imposible penetrar en las condiciones del período que precedió a Menes, precisamente porque la forma dual que

* Véanse pág. 63, cap. 1; notas 6 y 19.

él introdujo ejerció una profunda influencia en cada uno de los rasgos de la realeza y del estado. Incluso la teoría de que Pe fue un centro de Horus no explicaría por qué las «Almas de Pe», antiguos reyes del estado del Delta, habían de aparecer como espíritus ancestrales de un linaje que procedía del Sur y, por lo tanto, es de suponer que sólo considerasen a las «Almas de Nejen» como sus antepasados. Es obvio que los dos grupos que forman los «Seguidores de Horus» están combinados artificialmente, que son parte de esa gran estilización de formas políticas que hizo que Menes fuera un rey del Alto y del Bajo Egipto y consecuentemente requirió que se proclamase como heredero de un doble abolengo.

Parece bastante probable que se adorara a los antepasados como «almas» en muchas ciudades egipcias. La importancia que cobraron las almas de Pe y Nejen en la épica histórica se debió únicamente a que se convirtieron en los antepasados del faraón [14]. Pero hay también «Almas de Heliópolis» [15]. Sin embargo, este término puede que no fuese más que un nuevo nombre colectivo de las Almas de Nejen y de Pe. Esta suposición explicaría el que Upwaut, estrechamente relacionado con las Almas de Nejen *, sea descrito como «Mandando a las Almas de Heliópolis» [16] y Wadjet, la diosa de Pe, como «Jefe de las Almas de Heliópolis» [17]. Además explicaría el que se llamara a estas almas «Señores de las Dos Capillas» [18]. Se dice que las «Almas de Heliópolis» asisten al rey en su subida al cielo [19], función normalmente ejecutada por las Almas de Nejen y de Pe; y un relieve de Abidos que pinta el ritual equivalente de esta función —la elevación del rey en su palanquín— muestra a las Almas de Pe y Nejan asistiendo al acto, mientras que el texto les llama las «Almas de Heliópolis» [20]. Todos estos datos suponen un fuerte argumento a favor de la identificación de las «Almas de Heliópolis» con los dos grupos más antiguos. Hay también un dato negativo que debe tenerse en cuenta: en una viñeta de los papiros del Reino Nuevo que representa el curso del sol (pág. 180 y fig. 37) las Almas de Pe y las Almas de Nejen le adoran en su orto. No hay mención alguna de las Almas de Heliópolis, y si hubiesen sido un grupo independiente de antepasados reales, era de esperar que, de hallarse en algún sitio, estuvieran aquí [21].

En los monumentos, las «Almas de Pe» y las «Almas de Nejen» se distinguen claramente: las primeras aparecen como hombres con cabeza de halcón, las segundas con cabeza de lobo (figs. 31 y 37). Fuera o no fuera Pe el antiguo centro del culto a Horus, las «Almas» con cabeza de halcón son apropiadas para los «Seguidores de Horus» y antecesores de un rey Horus. Las Almas de Nejen con cabeza de lobo pertenecen a una ciudad que veneraba al halcón Horus y era el centro del reino del rey Horus, Menes, y de sus predecesores del Alto Egipto. Pero esto no

* Véase pág. 116.

excluye la posibilidad de que también allí adoraran al Upwaut. En realidad el estandarte del lobo de los «Upwautwas» era llevado por el sirviente de las Almas de Nejen en el festival de Sed (pág. 107 y fig. 26), y en los textos de las pirámides encontramos más pruebas de la estrecha conexión —cualquiera que fuese su naturaleza— entre Horus y Upwaut: Horus de Nejen dio al rey muerto «sus espíritus transfigurados *(aju)*, los lobos», para que le sirvieran [22]. Una versión posterior de la misma asociación nos llega de Edfu, donde se muestra a las Almas de Nejen llevando al dios Horus, de la misma manera que llevan al rey en algunos festivales. El texto dice: «Las Almas de Nejen que introducen a Horus como el corazón de éste desea, los cuerpos de lobo que llevan al halcón» [23]. Por eso no debe sorprendernos el aspecto externo de las Almas de Nejen.

Todavía no hemos citado ningún dato que apoye la teoría de que las «Almas» fuesen realmente los espíritus ancestrales de la dinastía. pero el curioso aspecto que presentan en las representaciones artísticas permite hacerlo así. Se demuestra que las Almas de Nejen pertenecen a la colectividad de los antepasados reales llamados los Seguidores de Horus por los epítetos siguientes puestos en boca de un sacerdote de Siut: «El, que engalanó a las Almas de Nejen, que vistió los cuerpos de los lobos, los dioses, los Seguidores de Horus» [24]. Y Osiris, es una de las Almas de Nejen, puesto que se le describe: «¡Adornado como un dios, tu faz como un lobo, Osiris!» [25]. Por eso sabemos que a su vez cada rey se unía a las Almas de Pe v de Nejen cuando moría *.

D. *Las Dos Capillas*

Las Dos Capillas forman el santuario en donde probablemente se guardaban los estandartes, y con seguridad las imágenes o fetiches, de los Antepasados Reales. Su nombre egipcio es un dual, *iterty;* este par consiste en una capilla del Bajo y otra del Alto Egipto, llamados el *per-nezer* y el *per-ur,* respectivamente **. La figura 30 muestra que las dos estaban construidas de juncos y esterilla, los materiales básicos de la construcción tanto en el valle del Nilo como en Mesopotamia, lo que prueba su gran antigüedad. En la Paleta de los Cazadores, que pertenece al final del período predinástico, aparece una construcción similar [26]. La cabaña de junco del Bajo Egipto es una construcción simple con palos en las esquinas y con un techo curvo; la del Alto Egipto es más complicada; en la fechada tiene largos aleros y dos altos mástiles y está protegida por una empalizada de madera. Las Dos Capillas parecen haber recibido en la época histórica la protección suplementaria de dos estelas

* Véanse págs. 137-138 v 160-161
** Véase nota 33.

verticales con la efigie de una serpiente a la que se referían con el nombre de Senut [27].

El testimonio de que los objetos sagrados de los espíritus ancestrales se guardaban en las Dos Capillas es decisivo. En la procesión de Min se llama a las estatuas de los antepasados «Los reyes fallecidos del Alto y Bajo Egipto de las Dos Capillas». En Deir el Bahri a las «Almas» se les llama «los dioses de las Dos Capillas» [28]. En los ritos finales del festival de Sed, cuando el sacerdote Sem hace las ofrendas reales en las Dos Capillas, los «profetas» que asisten invocan a los espíritus ancestrales: «Que las almas de Nejen den vida y poder.» Esto implica evidentemente que las Almas están en estas capillas.

Puesto que las Dos Capillas eran construidas con materiales ligeros, que se encuentran en todas partes, podían desmontarse fácilmente y reconstruirse donde se necesitara —ya fuera para el festival de Sed, para la coronación en Menfis o, quizá, incluso para el festival de Min en Tebas *. Es posible que durante la época histórica estuvieran permanentemente en Heliópolis, puesto que sus ocupantes, las Almas de Nejen y las Almas de Pe, se llamaban colectivamente las Almas de Heliópolis. Pero, originariamente, el *itert* del Alto Egipto perteneció a Nejen, como lo demuestra, no sólo el nombre de sus «Almas», sino también la relación en la que se encuentra con la diosa-buitre que era venerada en Nejeb, una ciudad justo en frente de Nejen al otro lado del Nilo. Nejbet (la diosa-buitre) se llama «Señora del *per-ur*» y «Señora del *netjeri shema*», el «Santuario del Sur». El *per-ur* está escrito con el mismo símbolo que el *itert* del Alto Egipto (fig. 30), mientras que el «Santuario del Sur» no lo está; de aquí que saquemos la conclusión de que el *per-ur* es el *itert* del Alto Egipto [29]. Wadjet también aparece en los textos como la señora de Dos Capillas [30]. En la Piedra de Palermo sus capillas están colocados paralelamente a las de Nejbet [31]. El *per-ur* es análogo al *per-nezer,* el *itert* del Bajo Egipto situado en Pe. La misma capilla de Wadjet, análoga al «Santuario del Sur» se llamaba el *per-nu;* y suponemos que estaba situada en la ciudad de Dep, contigua a Pe. Pero es difícil estar seguros de hasta dónde se remontan estas instituciones del Bajo Egipto, ya que después de la unificación del país se hizo que Pe se equiparase a Nejen como su contrapartida del Bajo Egipto en la monarquía dual **. En ambos casos tenemos ciudades gemelas, que consisten en una colonia (Nejeb, Dep) unida a una ciudad sagrada (Nejen, Pe) [32]. Como hemos dicho ya, no podemos penetrar más allá de esta simetría artificial impuesta en el reino de Menes ni, por lo tanto, decidir si existió en Pe, durante el período predinástico, un culto a Horus o un culto a los antepasados del jefe [33].

* Véanse págs. 209-211.
** Véanse págs. 43-44.

E. *La influencia de los espíritus ancestrales*

Hemos visto que en la Fiesta de Min la función de los espíritus ancestrales era «dar vida al rey». Poseemos un texto parecido que procede del Reino Antiguo en donde aparecen las Almas de Pe y las de Nejen en las jambas de la puerta del templo de Sahure y se dirigen al rey como sigue: «Te damos toda vida y felicidad, todo alimento, todos los sacrificios que salen del Nilo, todas las cosas buenas que están en el Alto (Bajo) Egipto, tú que has aparecido como Rey del Alto y del Bajo Egipto y que vives por toda la eternidad» [34]. En otras palabras, que el poder espiritual de los antepasados no abandona a sus descendientes; todavía se interesan por el bienestar de su reino, y su poder rodea y apoya al rey. Una variante de esta denominación, «guardianes de Pe y Nejen» [35], acentúa este aspecto.

En los relieves de los grandes templos encontramos a los espíritus ancestrales, junto con Wadjet y Nejbet, las diosas tutelares del Bajo y Alto Egipto llevando al rey ante el gran dios Amón [36]. O bien aclaman al nuevo gobernante ante Amón cuando aquél sube al trono [37]. Inmediatamente después de su entronización, se lleva al rey al *per-ur* y probablemente ahí se le corona con la Corona Blanca del Alto Egipto; una ceremonia correspondiente tiene lugar en el *per-nezer* [38]. Hemos visto que los actos finales del festival de Sed confirman el lazo entre los antepasados y el rey; y el Misterio de la Sucesión termina con la entrada en las Dos Capillas de un grupo de sacerdotes que sirven al predecesor fallecido del rey.

No sólo los grandes festivales de los reyes, sino incluso la misma existencia de la institución real, se pone bajo la tutela de los antepasados. Las Almas de Pe y Nejen se muestran jubilosas al lado del lecho donde la reina madre da a luz a Hatsepsut [39]. Están también presentes en la muerte del Faraón, ya que el texto que acabamos de citar, dirigido a Sahure, está grabado sobre las jambas de la «Puerta Falsa» de la tumba real, el nicho que constituye el lugar más sagrado de la capilla funeraria, donde el mundo del hombre tropieza con el límite de la otra vida. Allí, los espíritus reciben al rey entre ellos, y se cree generalmente que preparan su ascensión al cielo. El egipcio, a su manera concreta, llama a esto «la construcción de una escalera». O bien concibe a las Almas de Pe y Nejen elevando al rey; por esta razón es por la que se les muestra llevándole en su silla en muchos de los relievse que reproducen los festivales [40]. Esta «construcción de una escalera» está descrita en un texto de las pirámides que ejemplifica una sistematización de imágenes y conceptos típicamente egipcia. Como ocurre muchas veces, la ascensión del rey está sancionada por un acuerdo entre Atum, el dios-sol del cielo, y Geb, el dios-tierra, quien ha recibido y sostiene el cuerpo. Además, nuestro texto relaciona a las Almas de Pe, porque tienen ca-

bezas de halcones, con el cielo, y las Almas de Nejen, de cabeza de lobo, con la tierra. Esta es una típica propensión a jugar con pares en contraste: el contraste dado —Geb y Atum, la tierra (donde se entierra al cuerpo) y el cielo (adonde va el espíritu)— genera el otro par de contrarios. El texto también ejemplifica lo concreto de la concepción del poder real. El poder mágico del rey emana frente a él, su gloria está por encima de él como la aureola de un santo; el terror viene por ambos lados, pues sólo se atreven a mirar al rey a hurtadillas [41].

«¡Qué gusto ver, qué agradable observar», «esto dicen los dioses», cómo este dios va hacia el Cielo, cómo Unas va al cielo!
Su gloria está encima de él, su terror está a cada lado, su magia va frente a él.
Geb le ha preparado el tipo de cosa que se le había hecho a él [Geb] mismo [a saber esto].
A él [Unas] vienen los dioses, las Almas de Pe, y los dioses, las Almas de Nejen —los dioses pertenecientes al cielo y los dioses pertenecientes a la tierra.
Hacen para tí, Oh Unas, soportes de sus brazos, y tu subes
al cielo y subes por ella en su nombre de «escalera».
«¡Que le sea dado el cielo! ¡Que le sea dada la tierra!». Así
ha hablado Atum.
Fue Geb quien había hablado de ello [con Atum] (Pyr. 476-80).

Normalmente, además de pintar a los espíritus ancestrales ayudando al rey en su ascensión o ejecutando un ritual que consiste en llevarle en su litera, también les pintan en la actitud característica del jeroglífico, usado para expresar *hnw,* «regocijarse». Representa la postura de un cantor, o, mejor, de un hombre que se golpea el pecho para dar «un efecto susurrante y vibrante a su voz de falsete», un sonido que gusta a los orientales incluso en nuestros días [42]. La presencia de los espíritus ancestrales en esta actitud —en las escenas del nacimiento y coronación de Hatsepsut y en la salida del sol —demuestra su entusiástica aprobación y, por lo tanto, proporciona la seguridad de su protección. También es el motivo de la protección el que explica su presencia a los lados de las barcas sagradas de los dioses, como en la de Amón [43]. También aparecen al lado del relicario de Osiris en Abidos (fig. 31), pero aquí su presencia es especialmente apropiada, ya que Osiris era el rey fallecido, cada uno de los reyes fallecidos —el fantasma evanescente del rey, hasta entonces poderoso, que va a unirse a las sombras ancestrales.

PARTE III

La transmisión de la realeza

Capítulo 8

LA SUCESION REAL

Puesto que los egipcios consideraban la sociedad bajo su monarca como parte de un universo ordenado por los dioses, la muerte del rey asumía por fuerza el carácter de una crisis que fácilmente podría desembocar en un desastre. El caos amenazaba, y esto, quizá, no fuese primera y principalmente en el plano humano, porque para la mayoría de los pueblos, la muerte no es un fenómeno «natural» en el sentido moderno, sino una victoria de las potencias hostiles. La muerte del rey indicaba que los poderes del mal habían empezado a dominar temporalmente, aunque los egipcios revelan una tendencia a encubrir este hecho con un lenguaje eufemístico. El hecho histórico, la muerte de un rey determinado, quedaba transformado en una forma mitológica permanente: Set había asesinado a Osiris.

El peligro del caos existía también en la esfera política, aun cuando la naturaleza de la realeza en Egipto excluyese la aparición de pretendientes que marcó casi todos los interregnos en los imperios asirio y romano. Los que eran de sangre real podían declarar sus pretensiones al trono, aunque normalmente se suponía que el primogénito sería el sucesor [1]. Tutmosis I cuenta cómo fue elegido para ser el siguiente gobernante por un oráculo de Amón que no se había solicitado [2]. Pero los dioses no eran siempre tan atentos y propicios; y hay indicios de que, incluso en la Cuarta Dinastía, los príncipes lucharon entre sí; entonces, el estado se sumía en el caos.

Los egipcios habían desarrollado un esquema que mitigaba los peligros de la sucesión, y que tenía, además, la ventaja de ajustarse al modelo mitológico de «Horus apareciendo en los brazos de su padre Osiris». Este esquema consistía en nombrar al presunto heredero corregente en vida de su padre; se confiaba, entonces, en que, a la muerte del viejo rey, la transición sería muy suave.

El dios entró en su horizonte; el Rey Amenemhet se retiró al cielo. Se unió al disco solar, y el cuerpo divino se fundió con su Señor [3].

El corregente quedaba él solo para seguir gobernando [4].

Casi todos los reyes del Reino Medio, y muchos del Nuevo, llegaron al trono como corregentes. Hatsepsut utilizó en sus relieves el esquema de la corregencia como una piadosa ficción: se muestra a su padre, que murió antes de que ella subiera al trono [5], presentando a su hija al pueblo como «Rey».

Por otro lado, sabemos que ni siquiera la práctica de la corregencia evitó que el malestar político perturbara al país a la muerte del antiguo rey. El mismo texto, que hemos citado y que describe la pacífica retirada al cielo del rey Amen-em-het I, sigue contando que su héroe, Sinuhé, se asustó tanto cuando acertó a oír las noticias, que huyó muerto de pánico del campamento del príncipe heredero —el corregente— con el que estaba en campaña; el príncipe heredero volvió deprisa a la residencia sin dejar que su ejército se enterase y se aseguró la sucesión con el nombre de Sen-Usert I. Se ha descubierto que otro texto titulado «Instrucciones que dio el Rey Amen-em-het I cuando habló en sueños a su hijo», no fue más que «un panfleto político, una composición literaria haciendo propaganda de Sen-Usert y su causa», que se puso en circulación después que Amen-em-het fuera asesinado durante la ausencia de su hijo y probablemente por sus propios chambelanes [6].

La sucesión al trono implicaba dos fases que no siempre se distinguen bien y que podríamos llamar «ascenso» y «coronación». La coronación sellaba la cesión del poder al nuevo rey; y los peligros del interregno no quedaban definitivamente superados hasta que finalizaba el último acto. Ahora bien, la coronación no podía celebrarse en cualquier momento que pudiera parecer conveniente, sino que tenía que esperar a un nuevo comienzo del proceso de la naturaleza. Porque la realeza, al no ser exclusivamente una institución política, tenía que ajustarse tanto a los sucesos cósmicos como a las vicisitudes de la comunidad. Por eso se hacía coincidir la coronación con una de las renovaciones de la naturaleza, a principios de verano y en otoño. En Medinet Habu, por ejemplo, encontramos una fecha de la subida al trono de Ramsés III y otra de su coronación [7].

Mientras tanto, el nuevo rey asumía el gobierno tan pronto como le era posible. A este paso le llamamos ascenso; tenía lugar a la salida del sol a fin de que hubiese una consonancia propicia entre el principio de un nuevo reino y el comienzo de un nuevo día bajo la autoridad de Re, el padre y prototipo de los reyes. El ascenso al trono de Amenhotep II está descrito como sigue:

El rey Tutmosis III subió al cielo;
Se unió al disco solar.
El cuerpo del dios que le había creado se unió a él,
Cuando amaneció el siguiente día
El disco solar brilló.
El cielo se iluminó,
El rey Amenhotep II fue instalado en el trono de su padre [8].

Los tres acontecimientos que ocurrían al amanecer estaban estrechamente relacionados y no son un mero paralelo o similitud, como diríamos nosotros; la luz que se difunde, mencionada entre el amanecer y la subida al trono, era parte de ambos.

Los títulos que asumía el rey se redactaban en «la Casa de la Vida», lugar de sabias disquisiciones y composiciones, donde se recopilaban los libros religiosos, se hacían interpretaciones y se confeccionaba el programa de los festivales [9]. Los nuevos títulos se daban a conocer a los dignatarios de todos el país por medio de un escrito, ya que el juramento se tomaba por la «vida» del rey que había de ser nombrado [10]. También parece probable que durante este intervalo de tiempo el rey recorriera el país visitando los santuarios de los principales dioses y representando el Misterio de la Sucesión en algunas ciudades (cap. 11). Mientras tanto, el cuerpo del rey fallecido era preparado para el entierro.

Entonces llegaba el momento en que ya era posible el definitivo ascenso al poder, que podía ser el día de Año Nuevo o cualquier otro decisivo comienzo del ciclo de la naturaleza. Porque el año solar no es un concepto primitivo y dentro de él podía haber varios «Días de Año Nuevo» [11]. Cada uno de los comienzos significativos —el resurgimiento de la vegetación, los equinocios o solsticios del sol, o, en Egipto, la subida o retirada de la crecida del Nilo o simplemente cualquier renacimiento de la vida en la naturaleza— podía considerarse el principio de un nuevo ciclo que invitaba también al hombre a la nueva empresa. La vulnerabilidad de los primitivos, expuestos a fuerzas naturales imprevisibles, dotaba a la periodicidad de la naturaleza de un significado muy especial. Involuntariamente, quizá el hombre primitivo persigue sus fines en conjunción con esos sucesos recurrentes con los que puede contar. La armonía entre hombre y naturaleza así establecida, se considera como el poderoso soporte de su esfuerzo, y quizá la verdadera condición del éxito.

El calendario egipcio * comenzaba con el primer día del primer mes de la Estación de la Inundación (1 de Thot), día que originariamente coincidía con el comienzo de la crecida del Nilo. Pero cuatro meses después había un nuevo comienzo: la inundación terminaba, el Nilo volvía a su cauce y se sembraban las nuevas cosechas. El primer día del primer mes de la «Estación del Resurgimiento» (1 de Tybi) se celebraba consecuentemente como un *rite de passage* idóneo para el nuevo comienzo, aunque no era el día del Año Nuevo del calendario. Este «día del Año Nuevo» del otoño estaba presidido por un demonio-serpiente llamado Nehebkau, nombre que se puede traducir por «Otorgador de Dignidades» [12] o por «Armonizador de los Kas» [13] (de Horus y Osiris); y, en ambos casos, hay una alusión a la toma de poder del nuevo rey. Además, en los textos de las pirámides, encontramos que Nehebkau recibe al rey muerto recién llegado entre los dioses o le prepara una comida, o que se les enuncia

* Véase cap. 6, nota 3

a él y a Re la nueva llegada [14]. Esta ceremonia puede ser la contrapartida celestial de la función de Nehebkau en la coronación del antiguo rey, o parte de sus obligaciones en la coronación del sucesor del antiguo rey, ya que el Entierro de Osiris [15] era la víspera de la coronación del nuevo rey el último día del mes de Joiak. En otras palabras, se enterraba al rey difunto (y se le anunciaba a los dioses como recién llegado a la otra vida) justo antes de que fuese coronado el nuevo rey *.

Los festivales duraban como mínimo cinco días, y empezaban con la Fiesta de Sokaris el 26 de Joiak y concluían el 1 de Tybi; y se ha sugerido, acertadamente, que las ceremonias más importantes repetían las celebraciones con las que Menes había establecido su soberanía sobre las Dos Tierras. De ello no cabe duda por la inclusión, el 20 de Joiak, de una ceremonia llamada «Circuito de las Murallas Blancas». Por el momento sólo queremos subrayar que había en el año por lo menos dos períodos durante los cuales era conveniente coronar al rey para restablecer la armonía entre la naturaleza y la sociedad que había quedado destruida por la muerte del gobernante anterior. Por eso se dice de Tutmosis I, cuando señala la fecha de la coronación de Hatsepsut: «El sabía que la coronación el día de Año Nuevo era buena como comienzo de años pacíficos.»

* Véanse págs. 200-201, 215-216.

Capítulo 9
LA CORONACION

Es posible reconstruir los rasgos más importantes de los procedimientos de la coronación partiendo de tres fuentes: los relieves de los templos del Reino Nuevo; los textos de las pirámides; y el Misterio de la Sucesión, del que trataremos por separado en el capítulo 11. En el templo de Hatsepsut, en Deir el -Bahri, a las escenas del nacimiento le siguen otras que se refieren a su ascenso al trono [1], pero que no nos muestran los procedimientos rituales sino más bien el significado ideal del acontecimiento, que sirve, como lo hacen sus seguidores, para proclamar la legitimidad y la sanción divina de esa monstruosidad teológica: una mujer en el trono de Horus.

La serie empieza con dos escenas concernientes a la presentación de Hatsepsut a los dioses. Primero Amón y Harajte la purifican; luego, Amón, sosteniendo a un joven príncipe (*¡sic!*) en sus rodillas, se presenta ante la asamblea de los dioses. Estos la reconocen como hija de Amón y desean su bien *. Después, se muestra a la reina viajando con su padre, por todo el país, visitando varios templos. También en este viaje los dioses la reconocen.

[Cada uno] de los dioses conducía a otro; fueron en torno a ella cada día y dijeron, «Bienvenida, bienvenida, Oh hija [de Amón]. Contempla tu ley y orden en el país. Tú lo dispones, tú corriges lo que tiene faltas... Reconocemos al descendiente [literalmente "huevo"] del que nos creó... Tu alma ha sido creada en los corazones de tu pueblo [así que dicen ellos]: «Ella es [la] hija del Kamutef a quien aman los dioses.»

Tendremos que hablar más adelante del Kamutef (cap. 14). Obsérvese que el orden en el país es el orden del rey, de la misma manera que el orden en el universo es el orden del creador. El viaje finaliza con la visita a Atum en Heliópolis.

Tras ello, se traen las coronas, y se le dicen sus nombres a Hatsepsut. Después se representa a la reina coronada y con el atavío real ante Amón. Aquí, en el mundo de los dioses, se representa una escena que tiene su equivalente exacto en la tierra durante el festival de Sed cuando

* Véase pág. 100.

el príncipe heredero rinde homenaje al rey. Un sacerdote, Inmutef, que está delante del trono, recibe al príncipe, igual que hace el sacerdote Sem en el Reino Antiguo, y actúa en nombre del rey durante todo el jubileo. En los relieves, Hatsepsut está delante del trono de Amón y es recibida por un sacerdote Inmutef, que dice: «Has aparecido en el trono de Horus; guías a todos los vivientes. Estás jubilosa, al vivir eternamente con tu Ka igual que Re.» Aquí, los espíritus ancestrales aclaman a la reina, mientras que Seshat y Thot, los escribas divinos, toman nota. Thot dice: «Ratifico, pues, para ti tus Coronas de [Re], y tú vives eterna[mente en el trono de Horus como Re]» [2]. Esta secuencia de relieves refleja el curso de los acontecimientos en un plano sobrenatural. El breve relato del ascenso al trono de Tutmosis III también separa su confrontación con los dioses y la descripción de su autoridad efectiva [3]. Y lo primero ocurre antes de decidir los títulos e inmediatamente después de que el dios anuncie por un oráculo que el príncipe será rey; normalmente coincidía con la subida al trono. Si también interpretamos la presentación a los dioses como el acceso al trono de Hatsepsut, puede decirse que sus visitas a los santuarios del país eran ceremonias que normalmente tenían lugar entre la designación para el trono y la coronación; es evidente que las escenas finales representan la coronación.

Los relieves siguen después representando el equivalente de estos trascendentes acontecimientos en el mundo de los hombres, pero ni siquiera entonces presentan una imagen de la realidad. En primer lugar, encontramos que se introduce la ficción de la corregencia *: Tutmosis I tiene a Hatsepsut colocada delante de él sobre su trono, y poniendo las manos sobre sus hombros la presenta a «los nobles del rey, a los notables, a los amigos, a los cortesanos de la residencia y a los jefes del pueblo». Se declaran los títulos y hay júbilo general. Estos procedimientos corresponden, por supuesto, a la designación o acceso al trono. Luego se hacen los preparativos para la coronación, que tendrá lugar el día del Año Nuevo; hemos comentado ya el significado de esta elección.

Después, se menciona la coronación de una forma curiosa, no como parte de la narración, sino en una forma muy antigua que se encuentra incluso en rótulos de marfil de la Primera Dinastía, bajo los cuales se registraban los acontecimientos de importancia en los anales del reino. Se dan todos los títulos de la reina, acto seguido la fecha, y finalmente las dos ceremonias que señalan la coronación de cada rey después de Menes: «Primer mes de la Inundación, Año Nuevo, el comienzo de los años pacíficos, (Día) de la Coronación del Rey del Alto y Bajo Egipto. Unión de las Dos Tierras. Circuito de las Murallas. Festival de la Diadema.»

Los relieves de Deir-el-Bahri dedican mucho espacio a diversas purificaciones que puntúan los ritos y menos del que desearíamos a los

* Véanse págs. 125-126 y cap. 8, nota 5.

pormenores de la ceremonia. Sin embargo, vemos que la reina es conducida a las Dos Capillas, primero a la del Alto y después a la del Bajo Egipto, por el Inmutef y Horus de Edfu, respectivamente. Horus y Set colocan las coronas sobre su cabeza, acto que simboliza que el país está verdaderamente en paz gracias a su ascenso al poder.

Las características de la coronación representadas en los relieves son sin duda las que los antiguos consideraban más significativas, pero no nos permiten imaginarnos el procedimiento. Obtenemos, no obstante, un poco más de información de los textos de las Pirámides, que sugieren que las coronas eran realmente colocadas en la cabeza del rey en las Dos Capillas. Wadjet, la cobra del Bajo Egipto, y Nejbet, el buitre del Alto Egipto, eran las diosas tutelares de esas capillas y, además inmanentes a las coronas Roja y Blanca. Las coronas, por consiguiente, eran objetos dotados de poder, y, de hecho, no siempre se las distinguen de las propias diosas, como lo demuestra una colección de himnos que les están dedicados [4]. Parece ser que, en la coronación, las coronas estaban colocadas en las Dos Capillas, donde el rey se acercaba a ellas. La sección más importante de los textos de las pirámides (salmos 220-22) sólo se refiere a la coronación con la corona del Bajo Egipto. Empieza con un himno a esta corona en cuanto diosa. Se abrían las puertas de su templo, es decir, el hecho de asumir la dignidad real, era como un renacer del poder regio y, a la vez, un renacimiento de la diosa («cuando eres nueva y joven»). La diosa no es sino la personificación del poder de la realeza, «la gran maga», y de ahí que sea inmanente a la corona.

Las puertas del Horizonte [5] se abren; se corren los cerrojos.
Viene a tí, Oh corona Roja [6]; viene a tí, Oh Ardiente .
Viene a tí, Oh Grande, viene a tí, Oh Maga.
Se ha purificado para tí...
¡Qué estés satisfecha con él!
¡Qué estés satisfecha con su purificación!
¡Qué estés satisfecha con las palabras que te dirá:
«¡Cuán bella es tu faz, cuando eres nueva y joven!»
Un dios te ha hecho nacer, el padre de los dioses;
[el rey] viene a tí, oh Maga.
Es Horus quien ha luchado para proteger su Ojo, Oh Maga (Pyr. 194-195) [8].

Después viene una letanía con la que el rey se dirige a la corona, y que evidentemente pretende ganar para él el poder que en ella reside. Al final de la recitación del rey aparece un juego de ideas típicamente egipcio, que se consideraba eficaz para establecer relaciones entre ellas. En la última línea de la cita anterior se llama a la corona el «Ojo de Horus»; más adelante examinaremos este importante concepto *. Obsérvese, sin embargo, que el rey vuelve a referirse a ello al final de la letanía que vamos a citar, y que contituye la continuación del ritual de la coronación. Puesto que la diosa de la corona es el Ojo de Horus, se puede decir que

* Véanse págs. 149-150, 153-154.

ha nacido del rey, Horus. En cuanto diosa es, sin embargo, la madre del rey *, y por eso éste afirma que procede de ella. E incluso es posible que este parentesco que existe potencialmente con cada una de las diosas se considere aquí como cargado de significado; lo mismo que Isis, el trono, «creó» al rey ** y por lo tanto era su madre, la corona «crea» un rey para que sea rey. La recitación del rey dice así:

¡Oh Roja Corona! ¡Oh Inu, Oh Grande!
¡Oh Maga, Oh Fiera Serpiente!
Que se atemoricen de mí como lo hacen de tí
Que se asusten de mí como se asustan de tí
Que me respeten igual que te respetan a tí
Que me amen como te aman a tí
Que mi gobierno sea guía de los vivientes
Que mi poder sea guía de los «espíritus»
Que mi espada sea firme contra mis enemigos.

Oh Inú, tú procedes de mí
y yo procedo de tí.

Parece probable que durante el discurso del rey, o al final de él, se colocara la corona sobre su cabeza, ya que al texto sigue inmediatamente un himno dirigido al rey recién coronado.

El Grande te ha alumbrado;
El Excelso te ha adornado;
Porque tú eres Horus que has luchado
Por la protección de tu Ojo.

El himno que sigue representa una nueva fase de las ceremonias y establece la nueva relación del rey con el dios-sol y creador, Atum. No aparece como legítimo heredero —la fórmula de su relación con Osiris—, sino como un hijo que es un sucesor lejano y que gobierna según el modelo de su prototipo. Por eso se le hace «situarse» en alto sobre el país, como hizo Atum en la Colina Primigenia cuando asumió el papel de rey sobre el mundo que estaba creando ***. Hay una clara alusión a la creación en el modo en que se describe el país. Al mismo tiempo el rey es presentado, por así decirlo, al dios-sol («para que Re pueda verte»); y el texto termina con una oración por el nuevo rey.

Sitúate [como rey] en lo alto, sobre esta tierra
surgida de Atum,
La saliva que ha provenido del escarabajo [9].
Sé [rey] de ella; elévate sobre ella,
Para que tu padre pueda verte,
Para que Re pueda verte.

* Véanse págs. 66-67.
** Véase pág. 67.
*** Véanse págs. 174-175.

Viene hacia tí, Oh padre suyo,
Viene hacia tí, ¡Oh Re!
(Repetido siete veces con otros epítetos.)
Que alcance los Cielos
Que reciba al Horizonte,
Que domine los Nueve Arcos,
Y que surta [de ofrendas] a la Ennéada.
Pongan el Báculo en su mano
A fin de que el jefe del Bajo y Alto Egipto
sea reverenciado (Pyr. 196-203).

Parece que al final se ponía el báculo en la mano del rey. Tenemos, pues, aquí un ejemplo del procedimiento seguido durante una parte de la coronación cuyo fin era transferir al rey el poder de ciertos objetos sagrados y de este modo establecer una conexión entre el monarca y el objeto que era el depositario de la fuerza de la realeza. Es significativo que los textos tengan el carácter de un conjuro cuyo ritmo recurrente es probable que hechizase a los ejecutantes y se experimentase como una compulsión en relación con esa transferencia. Por supuesto que en la Capilla Doble del Alto Egipto se desarrollaba una ceremonia similar.

Sin duda los antepasados reales, llamados, como hemos visto, los Dioses de las Dos Capillas, estaban presentes en las solemnidades; y cuando los relieves muestran al rey en el momento en que aparece para comenzar el Circuito de las Murallas, sus estandartes están con él. En este momento es cuando se debían cantar los himnos que hemos citado anteriormente *, y que expresan el profundo alivio del pueblo porque ha pasado el interregno, hay de nuevo un rey, y se puede confiar en que el estado, y también, como hemos visto, la naturaleza, sigan su curso acostumbrado y prefijado. El tiempo, que había sido «desencajado», quedaba ya «reajustado».

* Véanse págs. 82 y 84.

Capítulo 10

LA TRANSFIGURACION DEL PREDECESOR DEL REY

Entre el ascenso a la dignidad real y la coronación —mientras el nuevo rey asumía el poder, proclamaba su protocolo, y visitaba los santuarios por todo el país— se preparaba el cuerpo de su padre y el templo funerario para su entierro. Los ritos del entierro habían concluido el día antes de la coronación con una celebración de la resurrección del rey muerto en el Más Allá [1].

El ritual funerario de los reyes estaba inspirado, en parte, en la relación familiar que imponía al rey, como a todo egipcio, la obligación de asistir a su padre en la crisis que la muerte suponía. Era todavía más importante la representación (y por tanto la ejecución) del modelo mitológico de la realeza, la sucesión de Horus en el trono del asesinado Osiris. Por eso, el funeral del predecesor del rey, o, mejor dicho, su transfiguración, producida o promovida por el ritual funerario, formaba parte de las ceremonias de la sucesión.

Hemos visto que los egipcios reconocían un período de incertidumbre entre el momento de la muerte y la conclusión de los ritos del entierro *. Durante este período «los Kas descansaban» y los muertos dependían de los vivos para poner fin a su inercia. Lo complicado del ritual funerario, la acumulación de hechizos y conjuros, y la continua atención y esfuerzo que se requerían de los sobrevivientes eran proporcionales a la consecución resultante: la resurrección de los muertos.

En el caso de un rey muerto, el procedimiento corriente se complicaba por la necesidad de reconocer la transfiguración específica que tenía lugar. Si bien la muerte del gobernante, considerado en cuanto individuo, exigía unos ritos de resurrección, indicaba al mismo tiempo que el rey difunto se había convertido en Osiris y que continuaría beneficiando al pueblo y apoyando a su hijo y sucesor con todo el poder sobrehumano del que disponía.

Estos dos aspectos de la muerte del rey hallan su expresión en los textos funerarios reales. Empezaremos por considerar la identificación

* Véase pág. 87.

con Osiris *. No obstante, tendremos que darnos cuenta desde el principio de que no siempre se separaban estos dos aspectos; de hecho, muchos hechizos pretendían resucitar al rey muerto en cuanto individuo por medio de una invocación a sus prerrogativas divinas en cuanto Osiris. A veces, el aspecto personal prevalece de tal forma que las formas mitológicas llegan totalmente a deformarse. De este modo, un texto hace sucesor de Osiris en la otra vida al rey muerto Teti, quizá en un intento de salvar, en la conciencia de los supervivientes, la distancia entre el rey, tal como se le recuerda, y Osiris, que es como se le tiene que ver ahora.

Tú estás en el trono de Osiris
Como sucesor del Jefe de los Occidentales [Osiris]
Has asumido su poder
Y has tomado su corona [2].
Oh, Rey Teti, qué maravilloso es esto, qué grande es esto
Lo que tu padre Osiris ha hecho por tí.
Te ha cedido su trono
Para que gobiernes a los que tienen sedes ocultas [los muertos]
Y guíes a los Venerables [los muertos] (Pyr. 2021-23).

Los epítetos que se dan al rey muerto derivan de la elaboración que la figura del propio Osiris había sufrido ya durante el Reino Antiguo en que escribieron estos textos en las pirámides. Todos estos aspectos tienen su origen en el hecho fundamental de que Osiris es el gobernante muerto, y se aplican al rey muerto en los textos de las pirámides. Los examinaremos en el capítulo 15 y trataremos aquí solamente del concepto básico. Al rey Unas se le llama «el que está en Nedyt» (Pyr. 260-61), y esto equivale a una franca identificación con Osiris, que, según el mito, había sido asesinado por Set en Nedyt, o «en las orillas de Nedyt». A veces, todavía se puede reconocer el ritual que se usaba en cierto momento del funeral para efectuar la transfiguración del rey muerto. Un ejemplo es el siguiente texto de las pirámides, que se puede suponer fuese recitado en la «Neteryt» (Deificación), puesto que presenta al rey muerto Unas como Osiris ante los dioses. Empieza con una letanía:

Atum, éste es tu hijo, Osiris, a quien tú hiciste
sobrevivir y vivir.
El vive, y por eso Unas vive;
No ha muerto, y por eso Unas no ha muerto;
No ha desaparecido, y por eso Unas
no desaparece (Pyr. 167).

Se hacen presentaciones parecidas a los otros dioses de la Ennéada, quienes, como veremos en el capítulo 15, representan una fórmula con la que se expresa la relación de la realeza con el orden de los dioses.

* Véase cap. 15.

Por consiguiente, encontramos que Set (que es un miembro de la Enéada) es uno de los dioses a quien Unas es presentado como Osiris. Después siguen Thot y otros dioses.

Seguidamente el texto se dirige a la diosa Nut [3]:

Nut, éste es tu hijo, Osiris,
De quien tú dijiste, «Ha nacido para tu padre».
Tú has limpiado su boca [manchada con la tierra en la que había sido enterrado];
Su boca ha sido abierta por su hijo Horus a quien él ama.
Los dioses cuentan sus miembros (Pyr. 179).

Después, el texto se dirige repentinamente a Osiris, llamándole con varios nombres, pero manteniendo el estribillo de la letanía [4]: «El vive, y por eso Unas vive», etc., hasta que el texto cambia por otro que ofrece el sacrificio funerario: «En tu nombre, 'El que está en Dep', que tus manos estén alrededor de tu alimento, tu hija; abastécete con ella.» Esto se convierte ahora en el estribillo, mientras los nombres con que se dirigen a Osiris se siguen uno tras otro. No obstante la letanía anterior se añade aún: «El vive, y por eso Unas vive.» Después se identifica el sacrificio con el obsequio de la donación de vida, el Ojo de Horus *.

> Lo que has comido es un ojo, tu cuerpo se llena con él.
> Tu hijo Horus se desprende de él por ti, para que tú puedas vivir por esta razón.

todavía con el estribillo: «El vive, y por eso Unas vive», hasta las últimas frases que identifican al rey con Osiris:

> Tu cuerpo es el cuerpo de este Unas;
> Tu carne es la carne de este Unas;
> Tus huesos son los huesos de este Unas;
> Tú te marchas, y por eso Unas se va;
> Unas se va, y por eso tú te marchas (Pyr. 192-93).

Otro texto que establece la identidad del rey muerto, Pepi, con Osiris, se desarrolla de un modo diferente, no con un conjuro, sino con la descripción de la llegada del rey muerto entre los dioses, en la que se reconoce que varios rasgos del mito de Osiris son apropiados para él y donde, finalmente, el dios-sol confirma la identidad y también la sucesión del hijo del rey en la realeza terrenal.

¡Oh Pepi, te has ido para convertirte en espíritu, para hacerte tan poderoso como un dios, tú que estás en el trono de Osiris!
... ...
Los que sirven a un dios están detrás de ti, los que rinden homenaje a un dios están delante de ti.

* Véanse págs. 149-150, 153-154

Ellos recitan: «¡Llega un dios! Llega Pepi [que estará] en el trono de Osiris.
Ese espíritu que está en Nedyt viene, ese poder en la provincia de Este»
Isis te habla, Nefitis te llora. Los espíritus vienen a ti, e inclinándose besan la tierra
Subes hasta tu madre Nut; ella te toma de la mano y te dirige al [ante tus pies...
Horizonte, al sitio donde está Re.

Las Puertas del cielo se abren para ti; Las Puertas del Lugar Frío
se abren para ti. Encuentras a Re de pie, esperándote.
El coge tu mano, te lleva a las Dos Capillas del cielo y te
coloca en el trono de Osiris.
... ...
Tú te presentas [como rey], Oh Pepi, apoyado [vengado], dotado
como un dios, dotado con la apariencia de Osiris, sobre el trono de
El que gobierna a los Occidentales,
Y haces lo que él solía hacer, entre los espíritus, las Estrellas
Imperecederas.
Tu hijo se presenta [como rey] en tu trono, dotado con tu
aspecto, y hace lo que tú anteriormente solías hacer a la cabeza
de los vivos, por orden de Re el Gran Dios.
Hace crecer la cebada; cultiva «escanda» para presentártela.
... ...
Tu nombre que está en la tierra, vive; tu nombre que está en
la tierra, dura; no desaparecerás; no serás destruido por toda
la eternidad (Pyr. 752-64).

El paralelismo entre el rey muerto y su sucesor está acentuado con finura: mientras el rey muerto hace lo que solía hacer (gobernar) entre los muertos, su hijo hace lo que el rey muerto solía hacer en la tierra. El final del texto muestra cuán íntima seguía siendo la conexión entre la suerte del rey muerto y la vida ininterrumpida del reino que él había gobernado.

En el texto anterior se mencionan las Dos Capillas * como si estuvieran en el cielo. Re lleva al rey muerto allí y le entroniza como Osiris, proyectando de este modo en el cielo un rasgo del funeral terrenal. Se lleva al rey muerto a las Dos Capillas para que se una a los espíritus ancestrales. Esto está especialmente claro en el texto que vamos a citar ahora, que comienza con unas referencias muy patentes al mito de Osiris, y concretamente al hallazgo del cuerpo por Horus y sus aliados, representados aquí por Thot. Thot expulsa a Set y sus seguidores. La afirmación de que Horus «preparó» esto indica probablemente alguna representación, una lucha simulada o procesión, durante los ritos del funeral que el Faraón organizaba para su padre.

El siguiente texto muestra cómo se coloca al rey muerto, convertido ya en Osiris, en el Más Allá, de la misma manera que se establece a su hijo en la tierra —y por supuesto, del mismo modo en que él ha sucedido a su propio padre. Hemos visto en la Teología Menfita que Geb decide ante la asamblea de la Ennéada que Horus, como hijo de Osiris, tiene derecho a la corona. Exactamente igual, se le da al rey muerto, en cuanto

* Véanse págs. 119-120.

Osiris, su legítimo lugar en el Más Allá, y como primer resultado, Isis y Nefitis pueden cuidar de él.

Después, los Antepasados Reales se unen al rey muerto. Esto es importante porque demuestra claramente que se hacía que el rey se fundiese a su muerte con ese cuerpo de espíritus. Los juegos de palabras que se emplean con la intención de efectuar la unión indican que los «dioses» son en realidad los espíritus ancestrales (Pyr. 144). Se vuelve a hacer mención de la derrota de los enemigos, y después el rey muerto es establecido como dios por su madre, Nut; una nueva afirmación concluye el texto. De nuevo se introduce la íntima relación entre el rey muerto y su sucesor cuando se afirma que el rey muerto es el Ka del sucesor vivo.

¡Oh Osiris-Pepi!
Horus ha venido a buscarte. El dispuso que Thot hiciera que
los partidarios de Set retrocedieron ante ti; y [ahora] te los trae, todos juntos.

El ha hecho temer al corazón de Set. Tú eres más viejo que él.
Tú has nacido antes que él [del vientre de Nut, madre de Osiris y Set]
Tus títulos tienen preferencia sobre los suyos. Geb ha examinado
tus títulos; te ha puesto en tu [justo] lugar. Geb ha traído a tus dos
hermanas, Isis y Nefitis a tu lado.

Horus ha dispuesto que los dioses [los espíritus ancestrales] se
unan contigo, para fraternizar *[sn]* contigo en tu nombre de
«El de Senut» y no rechazarte *[twr]* en tu nombre de «El de las
Dos Capillas» *[iterty]*.
El ha dispuesto que los dioses te hicieran justicia. Geb ha aplastado
la cabeza del enemigo que te teme. Horus le ha vencido.
... ...
Nut te ha establecido como rey por causa de Set, en tu nombre de «dios»

Horus ha cogido a Set y le ha puesto debajo de ti, para que te
lleve y tiemble debajo de ti en un terremoto; tú estás más
alto que él en tu nombre de «El de la Tierra Emergida» [la necrópolis
de Abidos].

Horus hizo que le [Set] reconocieras en su ser interior, y él no escapa
de ti. El [Horus] ha hecho que le [Set] agarres con
tu mano, y no se vaya de ti.

¡Oh Osiris! Horus te ha apoyado [vengado]. Lo ha hecho por
Su Ka que está en ti, para que pudieras ser clemente *[hetep]*
en tu nombre de Kahetep (Pyr. 575-82).

El resultado inmediato de la justificación del rey ante Geb, es que la tierra (el reino de Geb), ya no encierra por más tiempo al rey muerto, sino que permite que sus partes activas (Ba, voz, etc.) salgan, aunque sigue conservando su cuerpo. Esto hace posible que Re transfigure al rey para que entre a formar parte de la corporación de los espíritus ancestrales, llamados aquí no las Almas, sino los Guardianes de Pe y Nejen. El texto

de la página 140 narra los acontecimientos que, en el plano de los dioses, corresponden a la instalación ritual del rey muerto entre los espíritus ancestrales, en las Dos Capillas de la tierra. La descripción del ritual continúa, y dice que la tierra abre sus puertas cuando Anubis, el dios de la necrópolis, llama al rey muerto, que (después de referirse a otra transfiguración que nosotros vamos a omitir) pasa a través de la sagrada región de Abidos (donde fueron enterrados los reyes de las primeras dinastías) y encuentra allí una entrada al cielo.

¡Oh Tierra! Escucha lo que los dioses dijeron, lo que Re dirá,
Cuando transfigure a este Rey Pepi
Su espiritualidad ante los dioses, como Horus el hijo de Osiris,
Cuando le conceda su espiritualidad entre los guardianes de Re,
Y le ennoblezca como dios entre los guardianes de Nejen.
La tierra dice [en contestación]
«Las Puertas de Akeru [5] se abren para ti,
Las Puertas de Geb se abren para ti,
Te marchas cuando Anubis te llama.»
... ...
Cuando te vas, Horus se va,
cuando hablas, habla Set [6].
Te vas al Lago [7];
Te acercas a la provincia de This,
Atraviesas Abidos [y]
Una puerta del Cielo se abre para ti,
Hacia el Horizonte [8].
El corazón de los dioses se regocija cuando te acercas
Te llevan al cielo en tu condición de Ba.
Eres poderoso *[baty]* entre ellos (Pyr. 795-99).

Una comparación de los dos textos anteriores demuestra, como indicábamos, cómo era posible concebir que un acto del ritual tuviese efectividad en los dos planos.

El siguiente texto muestra todavía más claramente la ilusión que se hacían los egipcios de que sus acciones se correspondían perfectamente en el mundo invisible de los dioses. Empieza con la invocación del sucesor al rey muerto para que participe en los sacrificios que le han ofrecido, a fin de que, de este modo fortalecido, pueda enfrentarse con las abiertas Puertas del Cielo. Los espíritus ancestrales se acercan al oír las lamentaciones de Isis y Nefitis llorando a su hermano muerto. (Como sabemos, estas lamentaciones formaban parte de los ritos funerarios reales.) Entonces, los espíritus empiezan el clamor y la danza; y, en este momento, los procedimientos funerarios pasan del marco terrenal, la tumba, al plano de los dioses, porque, de repente, los antepasados pronuncian las palabras de la transfiguración y el rey muerto despierta a la vida eterna.

Tras esto, los celebrantes terrenales se dirigen una vez más al rey muerto, pidiéndole que se levante, a fin de que cese el duelo en las Dos Capillas, puesto que el poder del mal que había causado su muerte está

vencido y su hermana y mujer, Isis, le ha encontrado (como lo hizo en el mito). Luego se hace un llamamiento final a los dioses, los espíritus ancestrales, para que acepten al rey difunto entre ellos como uno de sus miembros.

El texto comienza con las palabras pronunciadas por el sucesor del rey muerto:

Oh padre mío, levántate de tu izquierda, vuélvete a la derecha,
hacia el agua fresca que te he dado.
Oh padre mío, levántate de tu izquierda, vuélvete a tu derecha,
hacia este pan caliente que he hecho para ti.
Oh padre mío, las Puertas del Cielo se abren para ti,
abiertas están para ti las Puertas de los Arcos [celestiales].

Un sacerdote celebrante (probablemente) continúa:

Los dioses de Pe tienen compasión (?);
Vienen hacia Osiris [al oír] las voces de lamentación
De Isis y Nefitis.
Las Almas de Pe bailan por ti,
Se golpean su carne por ti,
Se golpean los brazos por ti,
Se tiran de los pelos por ti [9],
Dicen a Osiris:

«Te has ido,
Has venido.
Has despertado
[Después] de haberte dormido
Sigues vivo.»

Levántate y mira.
Levántate y escucha
Lo que tu hijo ha hecho por ti,
Lo que Horus ha hecho por ti,
El golpea al que te golpeaba a ti.
El ata al que te ató a ti.
Le coloca debajo de su hija mayor
Que vive en Kedem [10].
Tu hermana mayor la cual reunió tu carne,
Cogió tus manos, te buscó.
La que te encontró,
Tumbado sobre tu costado al borde de Nedyt.

El duelo cesa en las Dos Capillas.
¡Oh dioses!, habladle, llevadle con vosotros (Pyr. 1002-9) [11].

Como hemos visto antes al describir la coronación, en los textos de las Pirámides se encuentran alusiones al ritual. Encontramos también claras referencias a los ritos funerarios cuando se le pide al rey muerto que se vuelva del otro lado para que alcance la comida y bebida que se le ofrece o cuando se hace mención de su paso por Abidos, pero no po-

seemos una descripción de un funeral real. Por eso seguiremos considerando el aspecto teológico del destino del rey después de su muerte.

En el texto de las pirámides que hemos citado en la página 139, el rey encontraba una entrada del cielo en Abidos, el antiguo cementerio de los reyes fallecidos. Esto sugiere un destino que va más allá de la unión del rey muerto con los espíritus ancestrales de la casa real, y en realidad representa otro aspecto de su vida después de la muerte. Su incorporación a las Almas de Pe y de Nejen era un aspecto puramente impersonal, importante para su sucesor y el estado; en cuanto Osiris, se convertía en una de las Almas de Nejen (Pyr. 2.108 *a*), pero era poco probable que esta idea satisficiera al rey cuando, en vida, reflexionaba sobre su suerte futura [12]. El aspecto personal de su supervivencia después de la muerte no era esencialmente distinto de lo que sus súbditos esperaban, y aunque existían varias opiniones sobre las potencialidades de la vida al otro lado de la muerte, corrientemente podían reducirse a una única fórmula: los egipcios confiaban en reintegrarse a la vida de la naturaleza después de la crisis que suponía la muerte.

En un país sin nubes como es Egipto, la prueba más clara de la constancia de los procesos de la naturaleza se halla en el cielo. El sol, en su curso diario, y las estrellas, que muchos pueblos primitivos, al igual que los egipcios, creían que eran espíritus o almas de los muertos, sugerían la idea de inmortalidad en el sentido primitivo de una prolongación inacabable de la vida tal cual se conoce; y de este modo se sentía el deseo pronto formulado de unirse al sol o a las estrellas y recorrer con ellas el cielo y también el anti-cielo, bajo la tierra llana, saliendo y poniéndose todos los días en un gozoso circuito eterno.

Al final de la Teología Menfita se dice que Osiris, el rey muerto enterrado en el castillo real, entraba en el más allá «al paso de Aquel que brilla en el Horizonte en la senda de Re», es decir, con el sol, que sale sobre la Montaña de la Luz, que nosotros traducimos por «horizonte», como normalmente se hace.

Considerado de esta manera (como un problema de supervivencia individual), la recepción del rey muerto por los espíritus ancestrales no es más que un alto en el camino hacia la paz de la Otra-Vida. Esto está expresado claramente en el texto siguiente en el que los Antepasados Reales, los Seguidores de Horus, le purifican y le dan nuevas instrucciones:

Pepi ha llegado para purificarse en el Campo de los Juncos;
Desciende al Campo de Kenset [13].
Los Seguidores de Horus purifican a Pepi,
Le bañan, le secan.
Le recitan el salmo del Camino Recto.
Le recitan el salmo de la Ascensión.

Pepi asciende al cielo,
Pepi se embarca en la barca de Re.

Pepi ordena por él [Re] a los dioses que le conducen.
Todos los dioses están jubilosos cuando Pepi se acerca,
Igual que se regocijan cuando se acerca Re,
Cuando emerge en el lado oriental del Cielo
En paz, en paz (Pyr. 920 b-923).

El texto siguiente expresa la misma noción con una sorprendente concisión y resume, en cada frase sucesiva, una de las fases del circuito: la primera habla del entierro y de la meta a que conduce; la segunda habla de la finalidad de la transición; la tercera, de la parte subterránea del circuito eterno, y la cuarta, de la aparición en el cielo del rey transfigurado:

Unas ha sido conducido por los Caminos del Escarabajo (dios-sol).
Unas descansa de la vida en el Oeste.
Los habitantes del Infierno le acompañan.
Unas, renovado, brilla en el Este (Pyr. 305-06).

El renacimiento a través de la Madre se combina muy a menudo con el tema del circuito, generalmente el del sol. Pero en el texto siguiente el rey se une a las estrellas, y no al sol. Orión, como veremos, encarna a Osiris.

Oh Unas, tú eres esa gran estrella, la Compañera de Orión,
Que cruza el Cielo con Orión
Y navega por el Infierno con Osiris.
Sales en el lado oriental del Cielo,
Renovado en tu tiempo, rejuvenecido a tu hora.
Nut te ha dado a luz junto con Orión,
El año te ha adornado junto con Osiris (Pyr. 882-83).

En algunos casos, pero no muy frecuentemente, se descarta la bajada al Infierno por considerarla un riesgo [14] o se identifica al rey con una de las estrellas circumpolares que nunca se ponen. «Tú eres esa estrella que aparece al Este del Cielo y que no se rinde al Horus del Infierno» (Pyr. 877). Pero el Infierno suele ser un vínculo peligroso, aunque inevitable, entre el mundo de los hombres y la vida eterna. El entierro lleva al rey hasta el Infierno, pero el mismo hecho de estar allí le capacita para unirse al circuito cósmico:

Vas al Lago y navegas corriente arriba hasta la
Región de This.
Pasas por Abidos en esta tu transfiguración
Que los dioses te ordenaron realizar.
Se te ha abierto una senda al Infierno, al lugar
Donde está Orión.
El Toro del Cielo te coge del brazo (Pyr. 1716-17).

Aquí también se considera que la antigua necrópolis real de Abidos es el lugar idóneo para entrar en la Otra Vida. En época posterior se

dieron tantas explicaciones de los peligros que había que vencer en el Infierno que ocupan, con mucho, la parte más extensa de los papiros funerarios; y éstos llegaron a ser verdaderas guías para atravesar los peligros del Más Allá. Pero, en ocasiones, encontramos una preocupación semejante en textos de las Pirámides más tempranos (p. ej., Pyr. 323). Un corto texto sugiere que el rey muerto ha recuperado su libertad al ganar el «juego de la serpiente» (jugado por hombres colocados sobre una pista en espiral en un tablado)[15], y ahora entra en un circuito realmente febril:

Provengo del juego de la serpiente,
Me he levantado como una ola de calor y he vuelto.
Me he ido, ¡oh Cielo, oh Cielo!
He vuelto, ¡oh Tierra, oh Tierra!
He pisado sobre la verde planta de Ked bajo los pies de Geb [tierra]
[Y] ando [de nuevo] por los Caminos de Nut [Cielo] (Pyr. 541).

Muchos de los problemas y muchas de las acusaciones de inconsecuencia dirigidas a los egipcios no son sino fruto de nuestro propio fallo en darnos cuenta de que para ellos la vida después de la muerte poseía un carácter dinámico. Buscamos en vano una descripción de los Campos Elíseos en los primeros textos. Es cierto que en los textos de las pirámides se nombra el «Campo de los Juncos» o el «Campo de las Ofrendas», pero la designación no es poco más de un rótulo utilizado siempre que se hace inevitable una referencia al lugar donde habitan los muertos. Los textos no dan nunca más detalles acerca de la naturaleza de esos «campos»; describen su situación en unos términos llenos de contradicciones hasta que nos damos cuenta de que los egipcios no creían que los muertos vivieran en un Más Allá estático, sino que pensaban que se movían con el sol y las estrellas, y que el «Campo de las Ofrendas» no era más que un nombre para su circuito. Esto se indica claramente en textos como el que sigue:

[Puesto que] vive quien vive por el orden de los dioses, tú vivirás.
Tú sales con Orión en la parte oriental del Cielo;
Te pones con Orión en la parte occidental del Cielo;
El tercero de vosotros es Sotis, de los lugares puros.
Ella es quien te guiará por los hermosos caminos
Que están en el Cielo, en el «Campo de los Juncos» (Pyr. 821-22).

El rey muerto, que sale y se pone con la Estrella del Can como guía, se mueve en las bellas rutas que hay en el Campo de los Juncos[16]. Por lo tanto, el Campo de los Juncos está situado dondequiera que uno se imagine que están los muertos. Puede ser el «Campo de Kenset»[17], cerca de las aguas que el rey debe atravesar y que le purifican[18]. O es posible que el «Campo de los Juncos» sea otro nombre de la Colina Primigenia *, una isla en medio de esas aguas y pre-eminentemente idónea para

* Véanse págs. 173 y sigs.

una resurrección tras la muerte [19]. Naturalmente, en este caso, la morada de los muertos está en el Oriente.

Pero si se imaginaba a los muertos como estrellas circumpolares, residían en el Norte [20]. Cuando se pensaba que la tierra de los muertos era la meta del viaje del fallecido, se situaba a Occidente [21]. En otras palabras, es inútil esperar que una región determinada fuese permanentemente morada de los muertos, puesto que participaban en el movimiento cíclico de la naturaleza y no estaban encerrados ni en el Cielo ni en el Infierno, sino que se encontraban, tanto en el Infierno como en el firmamento nocturno y, de día, en la barca del sol. Se movían en el circuito subiendo y bajando sobre la tierra plana, y además podían dejar su ámbito cósmico y reaparecer en la tierra, tomando la tumba como punto de partida y surgiendo de allí como el Ba (pág. 88), que mantenía su conexión con el cuerpo enterrado o con una estatua, y conservaba de este modo todavía algo de su individualidad terrenal.

Los textos que hemos citado se refieren a los muertos reales, y lo que a nosotros nos concierne principalmente es la supervivencia de los reyes después de muertos, pero es muy poco probable que su concepto de la vida futura como algo dinámico rezase únicamente para los reyes, y lo encontramos mencionado en esos pocos ejemplos en los que algunos textos primitivos de las tumbas de la gente común se refieren a la Otra Vida. Leemos entonces que los muertos desean «andar por los hermosos caminos por los que los Venerables [los muertos] pasean». En la Sexta Dinastía, donde los textos se vuelven un poco más complicados, el entierro aparece claramente como el primer paso para unirse al circuito: «Que el Venerado que se ha unido con la tierra, atraviese el Cielo y suba hasta el Gran Dios» [22].

El ritual y la vida en el Más Allá son tratados como una continuidad ininterrumpida. En esas mismas tumbas se describe un viaje en barca de un muerto como «Llegando de Buto y navegando rumbo al Campo de las Ofrendas» [23]. En este «Campo de las Ofrendas» y en los «hermosos caminos» reconocemos algún rasgo de textos de las pirámides tales como los que hemos citado anteriormente. Sin embargo, difícilmente puede tratarse de una imitación de los modelos reales con anterioridad a la última parte de la Sexta Dinastía; las semejanzas derivan de la teoría fundamental de los egipcios con respecto a la existencia después de la muerte, que influía en su imaginación, tanto con respecto al rey como en lo que se refiere al vulgo [24].

Los textos en relación con los muertos reales son más explícitos y con frecuencia más impresionantes. En el que vamos a citar ahora el rey se une al dios-creador Atum casi diríamos como corregente, con el poder de solucionar las disputas en el Infierno. Este texto, que, según el punto de vista tradicional, se consideraría de carácter «solar», comienza significativamente con el descenso al Infierno, donde el rey puede unirse al sol en su transcurso. Naturalmente, antes era necesario purificarse. El

alba aparece como el nacimiento del sol; una comadrona [25] coge al niño por la cabeza, en el horizonte. El sol, que continúa ascendiendo, atraviesa los «huesos» del dios del aire, Sju, que está entre el cielo y la tierra. Se llega al cielo cuando Nut coge en brazos al niño recién nacido, y, en esta entrada en una nueva esfera, tiene lugar una segunda purificación. Después se reafirma el tema del circuito en un resumen en el que el nombre más neutro del sol, «Re», sustituye a «Atum». De nuevo se menciona el movimiento por dos veces con relación con Isis y Nefitis, las hermanas de Osiris, que cuidan de éste. Finalmente se recuerda el real nacimiento del monarca y, fundándose en ello, se invoca a Atum y se le implora para que acepte a su hijo [26].

Tú te desprendes de tu suciedad por Atum en Heliópolis, y
desciendes con él.
Juzgas la desgracia del Infierno [Naunet, anti-cielo] y
eres rey donde están situadas las Aguas Primigenias [Nun].
«Te haces» [27] con tu padre Atum. La desgracia del Infierno
disminuye para tí.

La comadrona de Heliópolis sujeta tu cabeza.
Te levantas y te abras camino a través de los huesos de Sju.
El abrazo de tu madre Nut te recibe.
Te limpias en el Horizonte y arrojas tu suciedad
en los Lagos de Sju.

Sales y te pones; bajas con Re, sumergiéndote en
el crepúsculo con Nedy.
Sales y te poner, sales con Re y asciendes con
la Gran Carroza de Junco.
Sales y te poner, bajas con Nefitis, sumergiéndote
en el crepúsculo con el Barco Vespertino del Sol.
Sales y te pones, sales con Isis, ascendiendo con
el Barco Matutino del Sol.

Tomas posesión de tu cuerpo, nadie se pone en tu camino.
Naces por causa de Horus [en tí], eres concebido por causa de Set [en tí].
Te has purificado en la Región del Halcón,
y has recibido la purificación en la Provincia del Gobernante Absoluto
de tu padre, de Atum.
Has «venido a ser» [28], estás en lo alto, has sido transfigurado.
Estás fresco en el abrazo de tu padre, en el abrazo de Atum.
Atum, deja que Unas ascienda hasta tí; abrázale.
Es tu hijo, de tu cuerpo, por toda la eternidad (Pyr. 207-12).

De nuevo el abrazo es ese acto místico de comunión y unión con que nos hemos encontrado al final de la Teología Menfita, y que vamos a estudiar seguidamente en el Misterio de la Sucesión. Pero el significado es inconfundible. La frase «Sales y te pones», repetida dulcemente, lanza un conjuro de consecución y refleja la pacífica participación en el movimiento regular, que en forma de marea impregna a la naturaleza.

Capítulo 11
EL MISTERIO DE LA SUCESION

El extraordinario documento que vamos a examinar ahora difiere de todos los textos mencionados hasta el momento. La Teología Menfita, el relato del nacimiento y subida al trono de Hatsepsut, y la mayoría de los textos de las pirámides se ocupan de la teoría, pero no de la práctica. Todo lo más podemos figurarnos que algunos pasajes de sus argumentos aluden al uso del ritual.

No ocurre así con el texto que está ahora ante nosotros; este extenso rollo de papiros [1] es el auténtico «manuscrito» de una obra representada con motivo del ascenso al trono de Sen-Usert I. Es indudable, sin embargo, que contiene elementos anteriores en muchos siglos al Reino Antiguo; los «Buscadores del Espíritu» que aquí intervienen, se conocen solamente en monumentos de la Primera Dinastía, y la obra, en su forma actual, que data del año 2000 a. J. C., probablemente no es sino una muestra de la representación que se repetía a la subida al trono de cada rey.

El texto contiene dos indicaciones referentes a la fase de la sucesión durante la que se representaba. En primer lugar, se refiere al gobernante como «el rey que gobernará». El uso del futuro sugiere, evidentemente, el tiempo de transición posterior a la muerte del predecesor del rey, pero anterior a la coronación en Menfis. En segundo lugar, parece que la obra se representaba en varias ciudades del país, puesto que cuando se consagra el lugar de la representación por medio de un tipo especial de sacrificio, este sacrificio se ofrece al «dios de la ciudad». No habría razón alguna para omitir el nombre propio del dios, si no fuese porque la representación tenía lugar en más de una ciudad, de manera que podían referirse al dios que recibía las ofrendas empleando simplemente un nombre genérico. También está claro que lo indicado era hacer una ofrenda propiciatoria al dios local cuando se preparaba el lugar de la representación, puesto que él era el dueño del territorio. Por otra parte, es probable que el Faraón viajase a varias ciudades en el período de transición [2], ya que sólo si suponemos esto podemos explicar el que el Faraón permaneciera a bordo de la barcaza real que le servía de cuartel cuando viajaba durante toda la representción del Misterio.

Los actores de la obra son, además del rey, los príncipes reales, dignatarios, sacerdotes e incluso artesanos. A veces la acción es de naturaleza práctica, como cuando se traen las coronas o cetros que van a ser utilizados en la ceremonia; pero aun entonces se aducen algunas alusiones y paralelos mitológicos para sustentar la trascendencia sobrenatural de estos actos, y en ningún momento se deja que el hecho presente se mantenga por sí solo. A lo largo de la obra podemos observar un deliberado intento de fundir el hecho histórico de la coronación de un determinado Faraón, con la eterna verdad de que Horus sucede a Osiris. Pero, en ocasiones, el medio por el que se acentúa la importancia trascendental de la representación nos parece pueril, ya que los egipcios, que creían en el poder maravilloso de las palabras, consideran que los retruécanos y juegos de palabras eran eficaces para establecer relaciones verdaderas entre los objetos implicados. Es imposible hacer entera justicia aquí a este aspecto de nuestro texto y a las innumerables ramificaciones que establece por este medio primitivo [3], pero a veces añadiremos a nuestras citas transcripciones de las palabras egipcias para indicar cuándo están implicados juegos de palabras.

Además de los actos que eran imprescindibles para la representación, tal como la traída de las insignias para el rey, hay otros que son simbólicos o que constituyen situaciones mitológicas. Del mismo modo, las localidades en las que se sitúan las escenas cambian rápidamente, lo cual es factible porque son localidades mitológicas. Los misterios medievales, con los que se ha comparado nuestro texto, muestran una estructura parecida; en ellos la escena también cambiaba del Paraíso al cielo, y después, quizá, al campo donde fue Adán condenado a trabajar después de la Caída. Sin embargo, existe una profunda diferencia que no se debe pasar por alto: el misterio medieval representaba la Historia Sagrada, pero el Misterio de la Sucesión tenía cierta virtud o poder en sí mismo, aunque es sumamente difícil reproducir en nuestro lenguaje los fluidos conceptos en ello implicados. En cierto modo, la coronación del rey en la obra no era más que una pantomima, ya que se repetía varias veces y precisaba de la ceremonia definitiva en Menfis para ser un acto irrevocable. No obstante, el drama no era una mera ficción ni incluso una mera representación. Era necesario que el rey pasara por las repetidas ceremonias de todo ello en las diversas ciudades que tradicionalmente poseían el derecho a estar así implicadas en el establecimiento de los vínculos religiosos que unían al nuevo rey con su país. Las representaciones eran el instrumental para establecer estos vínculos, y el rey no era verdaderamente rey hasta que no hubiera representado el Misterio de la Sucesión en varias ciudades o hasta que no hubiera ejecutado la «Unión de las Dos Tierras; el Circuito de las Murallas; el Festival de la Diadema» en Menfis, en uno de los Días de Año Nuevo de la naturaleza. En esta medida, la obra no era una «representación», puesto que nuestras categorías no se corresponden con las de los antiguos [4]. Aunque el acto

final de la coronación era el punto culminante de los cinco días de solemnidades celebrados en Menfis, algo cambiaba en el mundo en cada una de las representaciones prescritas que la precedían, y el efecto acumulativo de los cambios era precisamente la restauración de la armonía entre el cosmos y la sociedad a través del ascenso de un nuevo rey al trono de Horus.

Es algo totalmente ajeno a nuestro modo de pensar el que una ceremonia no sea un acto simbólico, sino un acto que cambie la realidad, que no pueda ser omitido o reemplazado por otro sin calamitosas consecuencias. Quizá pudiéramos sentirnos más cerca del punto de vista pregriego leyendo la sencilla descripción de un observador que contempló la instauración de un nuevo rey divino de la raza Bahima (camítica), en Africa [5]. Después de declarar que asistió al mucho vestirse y desvestirse del rey, con numerosos ropajes sagrados e insignias, continúa: «Al jefe se le inicia en el solemne misterio de las cosas divinas; en el proceso, llega a identificarse con estas cosas divinas, es decir, con el espíritu llamado Imama, de modo que, después de ello, las cosechas, el nacimiento de los niños y todas las cosas de que dependen los miembros de las tribus, vienen del gran espíritu Imama a través del médium del jefe. Por lo tanto, el jefe, antes, de llegar al poder, debe someterse a todas las ceremonias amadas por Imama.»

Veremos que un forastero que hubiese observado el Misterio de la Sucesión egipcio podría haberlo descrito en términos muy parecidos. Podemos añadir otro rasgo común: tanto al Faraón como al jefe Bahima se les pone en relación con el producto más importante de la naturaleza; al jefe, recibiendo una piel de cabra y tres espigas de grano maduro.

El Misterio de la Sucesión nos pone ante una serie indiferenciada de escenas que tienen que ver con las «cosas divinas». Esta ausencia de estructura interna es un rasgo primitivo, como ya hemos visto al discutir la Teología Menfita. No hay subdivisión, ni énfasis, ni conexión entre los actos que están más estrechamente interrelacionados que otros, y tampoco hay transición. Encontramos que se añaden unas escenas a otras, todas equivalentes desde el punto de vista de la forma y a través de los cuales la acción avanza según un plan y hacia una meta que nos queda por descubrir.

Antes de nada, consideremos las unidades reconocibles, las escenas separadas, de las que hay cuarenta y seis construidas según un único y mismo modelo, que comprende cuatro elementos:

1. Una frase que empieza con «Sucedió que...». Esta frase describe lo que realmente está ocurriendo en la representación.
2. Una frase que empieza con «Esto significa...». Aquí encontramos lo que quiere decir ese acontecer en términos mitológicos.
3. Una conversación sagrada: palabras sencillas que corrientemente se creía habían sido pronunciadas por los dioses en ciertas ocasiones relacionadas con la situación
4. Instrucciones para el escenario, o anotaciones del director al texto o guión. Puede

haber tres o cuatro de éstas, e incluso pueden interrumpir las conversaciones sagradas del papiro —por ejemplo, resumiendo entre paréntesis varias columnas Esto no importaba, ya que de todas formas no iban a recitarse. La primera de estas notas o instrucciones nombra a la persona sagrada, objeto o localidad a que se hace referencia en la escena o en las palabras de los dioses. La segunda nombra generalmente al equivalente terrenal de la persona sagrada u objeto mencionados en la precedente. [Así, estas notas revierte el procedimiento del texto real, ya que éste hace mención de la realidad primero y después de su significado en la esfera de la mitología]. Una nota final menciona la localidad mitológica en la que se supone que transcurre la acción.

Seguiremos el método que adoptamos para resumir la Teología Menfita e interpretaremos el Misterio combinando en partes (únicamente a modo de ensayo) grupos de escenas que nos parezca que deben ir juntas. En cierto modo, el desarrollo de la obra es evidente. La coronación es el trozo central; por consiguiente, las escenas que llevan a ello tienen que ser preparatorias, y las que siguen, complementarias. Pero, por supuesto, necesitamos entender mucho más específicamente que es lo que se intentaba expresar o lograr con la obra. Hemos distinguido seis partes sucesivas.

Parte I (escenas 1-7): se ocupa de la preparación de los accesorios, tales como la barcaza real y las de los príncipes, y se hacen varios sacrificios.

Parte II (escena 8): se sacan algunas insignias, cetros reales y una maza fuera de la sala que también se usaba en el festival de Sed, y que tiene el enigmático nombre de «La sala de comer y estar de pie», o posiblemente «Sala de comer mientras se está de pie». Aquí aparece ya una referencia al predecesor del rey. Thot y Osiris dirigen al rey unas palabras, la mayoría de las cuales se han perdido por los deterioros sufridos por el papiro. Una frase explica el acto en el que se saca la insignia para el nuevo rey, como sigue: «Horus ha crecido, y toma posesión de su Ojo.» Horus es el rey, pero aquí se le representa enfáticamente a la luz de la mitología.

En el mito, Horus, nacido después que Set matase a Osiris, había crecido para vengar a su padre y vencer a Set. Nuestra obra proclama que este cambio de suerte para la Casa de Osiris se repite de nuevo en la coronación. El rey que se prepara para ser coronado es Horus, ya adulto y dispuesto a encargarse del reino que es su herencia legítima. Cualquier daño que haya podido sufrir queda reparado. En el mito, Set hirió o robó su Ojo, pero fue recuperado, y con ello Horus recobra toda su fuerza. Por eso el Ojo se convierte en el símbolo de todo su poder y virtud. Es el «Ojo de Horus» lo que capacita al hijo para revivir a su padre muerto en la Otra Vida (pág. 136). Y el símbolo y asiento del poder real, el ureus de la corona, se llama el Ojo de Horus. En esta escena de

la obra se dice que Horus ha tomado posesión de su Ojo para indicar la plenitud de su poder.

El dios Thot —representado por un Pariente Real que ha sacado uno de los cetros fuera de la sala o recipiente— habla con una serie de términos equívocos típicamente egipcios, hasta el punto que las palabras pueden significar «He sacado (el cetro» de Horus fuera» o «He favorecido a Horus», y añade un juego de palabras «para que pueda apoyarte» (Osiris). La última acotación a esta frase dice, simplemente, «Andando por las montañas»; y uno se pregunta si el rey, ya con su insignia, tendría que ir en procesión desde las afueras de la ciudad, donde tenía lugar la representación, hasta el borde de las escolleras del desierto, para poder así establecer el dominio sobre el valle y el desierto contiguo.

Parte III (escenas 9-18): siguen los preparativos, de las barcazas, los participantes y el emplazamiento. La primera escena representa la trilla de la cebada arreando sobre ésta a toros y asnos machos para que saquen el grano con sus pisoteos. Se comerá el pan —el alimento básico— en una escena posterior de la ceremonia. Aquí se obtienen los ingredientes.

Pero en nuestro texto, al igual que en la Teología Menfita, se toma al grano como manifestación de Osiris; y se puede vislumbrar una conexión con la escena precedente. Allí se aseguró a Osiris que Horus, equipado con alguna de las insignias de la realeza, «apoyaría» a su padre. Aquí Horus (el rey) prohíbe formalmente a los animales que pisoteen el grano que representa a Osiris. Naturalmente, no hacen caso de su orden (después de todo, el grano tiene que ser trillado), pero al menos Horus venga a su padre pegando a los animales que han pisoteado el grano. Ahora, naturalmente, se les considera, como los socios del antagonista «per se», Set, y la localidad mitológica de la escena es, por consiguiente, Letópolis, donde se suponía que Horus había vencido a Set [6].

El texto se desarrolla así:

Sucedió que se puso la cebada en el suelo de la trilla,
Sucedió que se trajeron animales machos para que la pisotearan
Esto significa que Horus venga a su padre...

Horus habla a los seguidores de Set «No pegueis a este mi padre».
(Acotaciones). Pegando a Osiris; cortando al dios —cebada.

Horus habla a Osiris: «He pegado por tí a los que te habían pegado»
(Acotaciones). Los seguidores de Set —los toros. Letópolis

Horus habla a Osiris: «Su saliva no te salpicará»
(Acotaciones). Set —los asnos. Ascensión al cielo.

Por el momento no nos interesan las últimas palabras de Horus con las acotaciones subsiguientes, pero dan una impresión suficiente de la

complicación de nuestro texto, o, más bien, de las desenfrenadas cadenas de asociaciones y conclusiones a que pueden extenderse las ecuaciones religiosas. Puesto que los animales son los partidarios de Set, Osiris necesita protección, que el rey le otorga con un hechizo que defiende la cebada del suelo contra las «impurezas» de los animales que representan a la saliva de Set (mencionado en otros textos) [7]. Hay un juego de palabras entre las palabras que significan «salpicar» y «asno», y «Set» y «saliva», respectivamente. La «ascensión al cielo» de Osiris, en realidad, será representada más adelante en la obra, pero aquí se impone una interpretación propicia y simbólica al simple acto de recoger la cebada trillada, levantarla y transportarla en burros. Al llevársela, los asnos están haciendo de nuevo lo que se le había ordenado hacer a Set en muchos pasajes de los textos de las pirámides (por ejemplo, pág. 138), es decir, transportar a alguien más importante que ellos». Se hacen alusiones semejantes en otras partes de nuestra obra: una barcaza lleva a los niños reales (la barcaza es Set), o se encala una capilla (la capilla es Set; la cal, Osiris).

Hemos decidido comentar esta escena en detalle porque es un ejemplo excelente de los elementos de que se compone el Misterio e indica con una gran claridad la relación entre el grano y Osiris —tema al que volveremos.

Acto seguido, se llevan árboles o ramas y otros materiales a bordo de las barcazas. Después, se hace una libación sobre las cabezas de los animales destinados al sacrificio, a los que probablemente arrojaban en una fosa. Esta es la ofrenda *henket,* que suele hacerse cuando se fundan nuevos templos, y que aquí evidentemente abriga el propósito de consagrar el lugar donde se va a representar el drama. Por lo tanto se ofrece el sacrificio al dios local, «el dios de la ciudad».

Sobre el lugar de este modo consagrado se erige el sagrado Pilar de Djed. Esta ceremonia forma parte de los ritos reales y probablemente, como veremos (cap. 15), sirve de símbolo del renacimiento y la resurrección, un símbolo que se ha de tomar de nuevo en el sentido que nos impone la religión primitiva para la que un acto simbólico realiza lo que simboliza. De este modo, la erección del pilar, el rito final para el predecesor del rey, es su resurrección en la otra vida.

Después que se desciende de nuevo al pilar de Djed, los príncipes reales suben a sus barcazas. Se da pan y cerveza —alimentos básicos—, llamados «los dos nuevos ojos», al dios sin ojo de Letópolis, y se hace un simulacro de lucha. Esto también es un acto que se repite en la erección del pilar de Djed en Menfis (pág. 200), pero las dos batallas tienen un significado diferente. El ascenso al trono del nuevo rey, como hemos visto, representa una conciliación, una conclusión de todo tipo de desarmonía; la lucha simulada simboliza la discordia que termina con su subida al trono. Y aquí, como en la Teología Menfita, el árbitro es Geb. Veremos, más tarde, al estudiar la Ennéada (cap. 15), cuál es el significado de su papel, aunque ya hemos aclarado la razón evidente de su

presencia: que, en cuanto dios-tierra, se preocupa del gobierno de Egipto. El texto se desarrolla como sigue:

Sucedió que hubo una lucha.
Esto significa que Horus lucha con Set.
Geb dice a Horus y Set: «¡Olvidad!»
(Acotaciones). Conflicto entre Horus y
Set. Lucha.
Horus dice a los Hijos de Horus:
«Sois vosotros los que debeis olvidar».
(Acotaciones). Conflicto entre los Hijos de
Horus y los Seguidores de Set. Lucha.

Parece que con esta escena finalizan todos los preparativos, excepto la preparación de la persona del rey.

Parte IV (escenas 19-25): describe cómo se trae ante el rey el producto de la tierra como parte de la preparación para su coronación. Culmina en la comida ***hetep,*** que se da al rey justo antes de ser coronado. Se exhibe el producto del ganado, campos y minas. Cada uno de estos productos, incluyendo la madera que debe ser partida para hacer muebles, se llama el «Ojo de Horus», la parte de Horus que sufrió daño en la lucha con Set, pero que curó o fue restituido después de que Set lo robara. Sucesivamente se traen ante el rey a las lecheras, carniceros, a los ebanistas (todos por parejas); la mesa del comedor que se supone han hecho los ebanistas, vino, cornalina y adornos de porcelana. Finalmente, se hace entrar la comida ***hetep*** y se la ofrecen al Faraón.

Parte V (escenas 26-32): representa el clímax de la obra, la coronación. Comienza en una enigmática ceremonia en la que intervienen los estandartes *. También encontramos aquí dignatarios, llevando títulos arcaicos, a los que encontramos más tarde a cargo del entierro del predecesor del rey; son los Buscadores del Espíritu [8]. El texto dice: «Sucedió que los Buscadores del Espíritu y los Parientes Reales (?) rodearon a los dos estandartes-halcones. Esto significa que Thot toma posesión de los dos ojos de Horus en representación de él. La conversación sagrada repite simplemente esta información. Quizá se creyese que la acción de los Buscadores del Espíritu ocasionaba la armoniosa encarnación de Horus y Set unidos en la sola persona del rey. Uno piensa que el título de «Los Dos Señores» se refiere a Horus y Set [9].

Después, se traen dos cetros y dos plumas, que adornarán seguidamente la cabeza del rey. De nuevo encontramos una dualidad de acuerdo con la concepción del gobierno de Egipto que tuvo Menes, y la interpretación mitológica utiliza de nuevo esta dualidad al aludir al conflicto de Horus y Set. Cuando Horus fue herido en el ojo, Set fue herido en

* Véanse págs. 115 y sigs.

los testículos. Los dos cetros equivalen a los testículos de Set, y en la conversación sagrada de esta escena, Thot aconseja a Horus que se incorpore estos testículos para acrecentar su poder.

Después se trae un solo objeto —la banda dorada de la cabeza [10]—, el elemento más esencial de la coronación.

Todo está dispuesto ahora para la coronación. En ese momento se ofrece un sacrificio «de las Dos Regiones» (es decir, de la tierra de Egipto en su totalidad); se ordena a «Los Grandes del Alto y Bajo Egipto» que se acerquen, y, en su presencia, el «Guardián de la Gran Pluma» coloca la corona en la cabeza del monarca, al cual se le protege en toda la ceremonia con humo de incienso purificador, *senetjer,* «la sustancia divina». Después de esto, y como acto final de esta parte del ritual, se distribuye a los Grandes del Alto y Bajo Egipto medios-panes, llamados «un regalo que el rey hace». En otras palabras, el primer acto del rey recién coronado es distribuir mercedes; de la abundancia que va a marcar su reino hace el regalo que ha seguido siendo, incluso para nosotros, símbolo de todo sustento: el pan. El mismo rey toma una comida *hetep.*

Hemos resumido estas escenas en rápida sucesión para mostrar su interrelación y expresar algo de los valores dramáticos que caracterizan esta parte de la obra. Pero ahora podemos examinarlas con un poco más de detalle.

Las frases aclaratorias del texto que tratan del acercamiento de los Grandes del Alto y Bajo Egipto subraya una vez más que la dualidad de la realeza representa poderes conflictivos en equilibrio. Se dice ahora que los Seguidores de Set están entre los que asisten al rey, y por otra parte es Geb el que ordena a «los dioses» que atiendan a Horus. Los «Grandes» representan al pueblo de todo el Egipto en esta ceremonia central; por consiguiente, se considera que forman dos grupos, y así se hace posible la introducción del tema de la conciliación, ya que Geb se dirige a ellos como «Hijos de Horus y Seguidores de Set». La escena se desarrolla así:

Sucedió que se dijo «Venid» a los Grandes del
Alto Egipto y a los Grandes del Bajo Egipto
Esto significa que Thot deja a los dioses que asistan
a Horus, por orden de Geb.
Geb dice a los Hijos de Horus y a los Seguidores de
Set: «Asistid a Horus. Tú [Oh Horus] eres su señor».

Antes de citar las palabras pronunciadas en la coronación, debemos observar que se refieren a la corona como al «Ojo de Horus». Este es uno de esos conceptos mitológicos que están tan cargados de significado que nos es casi imposible captar todo su sentido. Hemos encontrado el «Ojo de Horus» como fuente de todo el bien que es concedido al rey muerto por las acciones de su hijo Horus *. Pero también representa el poder del rey, Horus, y,

* Véanse pags. 136 y 149.

como tal, es la corona, que es el depósito de ese poder. Hemos visto en el ritual de la coronación que se dirigen a la corona como la diosa Wadjet, el ureus, y también como el «Ojo de Horus», igual que en el Misterio de la Sucesión. Una vez más se puede resumir el nexo de conceptos como sigue: El «Ojo» del dios-cielo Horus puede ser el sol. El «Ojo» del dios-sol Re es, sin embargo, su «hija», la diosa-serpiente Wadjet, cuyo fuerte veneno produce la muerte a los enemigos del dios. La diadema del Faraón se adornaba con la figura de este ureus, ya que Wadjet era inmanente a la Corona [11]. Por lo tanto, cuando el texto se refiere, en el momento más solemne del Misterio, a la corona del rey como «tu Ojo», debemos intentar percibir la resonancia de esta polifonía de significado: poder real sobre la vida y la muerte, diosa protectora, poder solar, fuente de poder.

Unas acotaciones en el papiro interrumpen las palabras que dice Thot, pero las citaremos sin interrupción. Debe recordarse que éste es el punto culminante de la representación. Todos los elaborados preparativos —de barcazas, utensilios, emplazamiento, participantes y finalmente del rey, a quien entonces se le trae el producto de la tierra para que participe de él y lo distribuya— están orientados hacia este momento en el que el rey es investido con el poder divino y absoluto de la realeza al prenderle la insignia. Thot, el escriba de los dioses, y con frecuencia el reconciliador de Horus y Set, dice mientras se realiza una última unción:

Lleva tu Ojo, entero, a tu cara.
Colócalo bien en tu cara.
Tu Ojo no se afligirá con la tristeza
Toma la fragancia de los dioses [incensando]
La que limpia, que ha salido de tí.
[En este momento se ponen la corona y las plumas al rey]
Incensa tu faz con ello para que estés fragante por todas partes.

Las acotaciones indican que el incensamiento prosigue durante todo el discurso de Thot y que, en el momento que hemos señalado, tiene lugar la «colocación de la corona por el Guardián de la Gran Pluma». El incienso se aplica aquí porque, con su humo, una sustancia divina penetra en el rey. En la mayoría de los pueblos de la antigüedad, los dioses no sólo se revelaban a la vista y al oído del creyente, sino también a su sentido del olfato [12]. La fragancia sin par que revelaba su presencia procedía también del ardiente incienso. Esto sólo puede explicarse si se supone que el incienso tiene algo de la esencia de los dioses. En la coronación se usa el incienso para «limpiar» al rey, pero por un súbito cambio de pensamiento, la idea de que se emplea una agente externo se transforma: puesto que el rey es divino, se dice que la «fragancia de los dioses» proviene de su misma persona sagrada.

Entonces el rey se presenta con todos los atributos de su realeza, como verdadero gobernante de las Dos Tierras. Y su primer acto es una distribución de subsidios a los Grandes del Alto y Bajo Egipto que representan al pueblo.

La distribución de los medios panes se explica como sigue: «Esto significa que Horus cuenta su Ojo y les da (a los dioses) sus cabezas.» La última frase no es demasiado clara; se repite en los textos de las pirámides y muy probablemente significa que hace posible que los otros dioses —en realidad la gente de Egipto representada por los Grandes del Alto y Bajo Egipto— vivan. Esta interpretación está de acuerdo con el papel que tiene el rey en la conciencia de los egipcios (cap. 5); sin él las gentes serían como criminales decapitados, sin vida e incluso sin la esperanza en la otra vida, ya que sus cuerpos estaban gravemente mutilados. Sin embargo, el rey les da el mismo símbolo de la vida, el pan, explícitamente identificado con todo lo bueno, el «Ojo de Horus». El verbo que tradicionalmente se traduce por «contar» con frecuencia significa «hacer valer el derecho a disponer de propiedad».

Por supuesto la distribución de los medios panes es sólo un anticipo, un mero gesto, pues a ello sigue una verdadera fiesta hacia el final de la representación. Al llegar a este punto, se da la forma más breve posible al suministro de sustento porque el acto «Horus sucediendo a Osiris», que es el hecho fundamental de la sucesión, requiere que se preste atención inmediata al ex-rey. Después de la coronación el nuevo gobernante se encarga del funeral de su padre, o mejor dicho, del ritual que efectúa la transfiguración del anterior rey, haciendo de él un poder en el Más Allá.

Parte VI (escenas 33-46): se ocupa de la transfiguración del predecesor del rey. Si hemos mantenido la denominación de «Misterio», no es por las semejanzas con los misterios medievales que son, como hemos visto, superficiales, sino porque las escenas que vamos a describir ahora significan la representación o promulgación de un misterio.

De nuevo nos enfrentamos con fenómenos que escapan a nuestras categorías y términos. No se trata de un simple entierro, ni siquiera de un símil de entierro, repetido dondequiera que la obra se represente. En primer lugar, encontramos aquí un ejemplo excelente de esos *rites de passage*[13] que —con un elaborado simbolismo, alusiones y precauciones— conducen a la personalidad del hombre desde un estado anterior de su vida a otro nuevo en cada una de las crisis del nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte. En segundo lugar, estamos ante el misterio de la comunión.

En la Teología Menfita y en los relieves de Hatsepsut, encontramos al nuevo rey que aparece en brazos de su padre —Horus en el abrazo de Osiris. El Misterio no trata la representación pictórica, sino el ritual.

Osiris, en la obra, es el rey muerto cuyo cuerpo va a ser enterrado. ¿Cómo se efectúa ese abrazo, esa fusión?

La respuesta a esta pregunta se encuentra en un objeto cargado de poder, un fetiche, en este caso un peto llamado «Qeni». El rey se coloca esta prenda envolviendo pecho y espalda; parece que las partes inmortales de Osiris son inmanentes a esta prenda, y así se realiza el mutuo abrazo de Horus y Osiris.

El abrazo tiene una doble consecuencia: el nuevo rey recibe poder, ya que Osiris «es su Ka», y el poder divino de la realeza inmanente al antiguo gobernante es transferido a su sucesor. Por otro lado, en el momento crítico de su transición a la otra vida, la fuerza vital del hijo «apoya» al padre. Es importante observar el momento exacto de la obra en que tiene lugar el abrazo. El rey acaba de ser coronado y está en la plenitud de su poder. Por otro lado, ahora tiene que enfrentarse con la realidad de la muerte del anterior rey: el pan y la cerveza, productos de la cebada que se traen ahora al rey, se obtienen por la muerte de la semilla del cereal que es una manifestación de Osiris (cap. 15). Evocar a la muerte está cargado de peligro, pero, en ese momento, Osiris está protegido en el abrazo de su hijo vivo [14]. El abrazo continúa mientras se prepara la momia y, probablemente, hasta el momento en que los sacerdotes y dignatarios, con el arcaico y significativo título de «Buscadores del Espíritu», le «encuentran». Se diría que encuentran a Osiris en brazos de su hijo, ya que desde este momento comienza el entierro, que se representa tanto en el plano humano como en el sobrenatural. Del último contamos con una breve escena de la ascensión del rey muerto al cielo. Al mundo de los hombres pertenece el nombramiento de dos sacerdotisas adscritas a su culto y la aportación de alimentos para la instalación de los «Buscadores del Espíritu» en las Dos Capillas. No cabe duda de que transportan el espíritu del difunto rey, que han encontrado, ante los espíritus ancestrales que son, como hemos visto, los dioses de las Dos Capillas.

Se celebra una gran comida, nueva indicación de que prevalecerá la abundancia bajo el nuevo rey; y las purificaciones finales concluyen las solemnidades.

Ahora que hemos resumido las secuencias, debemos justificar la interpretación que les hemos dado y presentar los textos. Consideremos primero el peto Qeni. Se conoce por el ritual funerario de la «Apertura de la Boca» (fig. 32). El determinativo con el que se escribe la palabra en los textos de las pirámides y también en nuestra obra de la coronación, sugiere una forma más arcaica. Dichos objetos, aparentemente utilizados en la vida real, se muestran en los relieves del Reino Antiguo siendo fabricados por los pastores o habitantes de los pantanos del Delta, y aunque no se indica su uso, son del mismo tipo que las capas y refugios de junco que estos hombres manufacturaban [15]. Así pues, el peto

Qeni, lo mismo que los santuarios más antiguos de Egipto, se remonta a los primeros tiempos, cuando el valle del Nilo era en su mayor parte tierra pantanosa y sus primeros habitantes utilizaban el junco flexible para satisfacer sus necesidades de cobijo y protección.

El uso que se hace del peto Qeni en el ritual de la «Apertura de la Boca» es significativo; de hecho sugiere un estrecho paralelismo con la interpretación que hemos dado de su uso en el Misterio de la Sucesión. En los ritos funerarios de Seti I se muestra al sacerdote Sem poniéndose el peto Qeni en vez de su traje acostumbrado de piel de pantera en el momento en que se dan los últimos toques a la estatua del rey, que servía de sustituto de la momia. Esta estatua tenía que sufrir un trato peligroso: era «golpeada». Posiblemente esto significa que el escultor le daba los últimos toques que la establecían como verdadera imagen del rey. O quizá los «golpes» se refieran al acto de la «Apertura de la Boca», si es que éste se consideraba como perjuicio o daño impuesto a la estatua. En cualquier caso, estos «golpes» constituían una ceremonia ineludible, pero tan arriesgada como era para Osiris, el dios muerto, la confección del pan y la cerveza. En la «Apertura de la Boca», «el sacerdote Sem, con el peto Qeni, decía repetidamente: «No pegues a mi padre.» Nos hemos encontrado con este mismo tema en una parte anterior de la obra cuando se pisoteaba la cebada, pero allí la semilla del cereal salía indemne. En la escena que estamos comentando, solamente cuando se hacen el pan y la cebada, es cuando el grano tiene que morir. Y es entonces cuando el peto es «abrazado» por el rey.

El «abrazo» no es simplemente un signo de afecto, sino una verdadera fusión, una comunión entre dos espíritus vivientes, *unio mystica*. En los textos de las pirámides sucede una vez como un acto unilateral en el que Atum derrama vida (a saber, su propio Ka) sobre los dioses Sju y Tefnet, a los que él ha creado *. Igualmente, se usa cuando Ramsés II es abrazado por Ptah, quien le dota con el esplendor de la vida divina, simbolizado por el oro, «la carne de los dioses». Ptah dijo: «Cuando te veo, mi corazón se regocija y te recibo en un abrazo de oro, te envuelvo con permanencia, estabilidad y satisfacción; te doto de salud y alegría de corazón; te sumerjo en regocijo, júbilo, alegría y deleites —para siempre jamás» [16].

En el «Cuento de los Dos Hermanos», se menciona un acto de vitalización tan eficaz como el de Atum, cuando el mayor, Anubis, encontró y repuso el corazón en el pecho de Bata, que había muerto. En el momento supremo, cuando se le impartía vida, Bata no se quedó pasivo; hubo una fusión de vida y un acto mutuo: «En seguida se abrazaron el uno al otro.» Esto es precisamente lo que pasa en el caso de Horus y Osiris. El carácter mutuo de su abrazo se pone de manifiesto en los textos de las Pirámides, donde se dirigen a Osiris como sigue:

* Véase pág. 90.

Has cerrado tus brazos a su alrededor, a su alrededor,
Sus huesos se estiran, su corazón se hace grande.
Oh Osiris, avanza hacia Horus, vete a él; no te apartes
de él.
Horus ha venido para reconocerte.
Ha golpeado y atado a Set en favor tuyo,
Porque tú eres su Ka (Pyr. 585-87).

Hay otro texto de las Pirámides tan cercano al Misterio, que lo citaremos primero. Traducimos la tercera frase provisionalmente, usando un fecundo sentido del verbo *aj*, mejor que aceptar el usual, inexpresivo y, en cierto modo, inapropiado: «Es agradable para él (estar) cerca de ti.»

Oh Osiris, este es Horus en tus brazos.
El te apoyará:
Hay todavía otra transfiguración *[aj]* para él contigo
En tu nombre «El, el del Horizonte *[ajet]* del que
Re proviene».
Has cerrado tus brazos en torno suyo, en torno suyo,
no se apartará de tí.

Horus no permite que enfermes,
Horus ha puesto a tu enemigo bajo tus pies.
Y tú vives [de nuevo].

Horus te ha dado a sus hijos para que se coloquen bajo
tí —sin que ninguno se retire— para llevarte.
Tu madre Nut se ha extendido sobre tí en nombre de ella
«[La de] Shetpet». Ella ha hecho que tú fueras un dios
(Pyr. 636-38).

Encontramos, pues, aquí, después de la descripción del abrazo místico de las cuatro primeras líneas, una declaración contenida en tres que podían haber sido recitadas exactamente en esta forma, en el Misterio, siendo «enfermar» un eufemismo para decir «morir». Más adelante, en el drama, los Hijos de Horus llevan realmente a Osiris, y de este modo efectúan mágicamente su ascensión al cielo. Las dos últimas líneas de nuestro texto de las pirámides implican que la ascensión se ha cumplido.

Al ser un texto ritual, el Misterio se ve obligado a introducir muchos detalles que se entremezclan con el abrazo (escena 33), el acto de llevar al rey muerto que realizan los Hijos de Horus (escena 37), y su ascensión al cielo (escena 38) con una invocación dirigida a Nut. Viene primero la escena en la que interviene el peto Qeni.

Sucedió que el sacerdote recitador trajo un
peto Qeni
Esto significa que Horus abraza a su padre y se vuelve a Geb
Horus habla a Geb: «Sostengo en mi abrazo a este mi padre
que se ha cansado. Que se fortalezca de nuevo».

«Estar cansado» significa con frecuencia «estar muerto» *; la última frase puede también decir «hasta que se fortalezca de nuevo».

Unas acotaciones, que identifican sin lugar a dudas al peto Qeni con Osiris y declaran que la ciudad de Pe es la localidad en la que tiene lugar la acción, interrumpen las palabras de Horus. La escena que sigue inmediatamente trata, como hemos dicho, del pan y la cerveza, que representan la comida y la bebida en general y que no se pueden obtener sin destruir la vida del grano.

Sucedió que se trajo cerveza.
Esto significa que Horus llora por su padre y se vuelve a Geb.
Horus dice a Geb: «Han colocado a este padre mío bajo tierra».
(Acotaciones). Osiris —hogaza de pan.
Horus dice a Geb: «Han hecho necesario que le lloremos».
(Acotaciones). Isis —Señora de la casa— cerveza, una hogaza de pan; una jarra de cerveza.

Es sin duda ésta una escena muy curiosa. En medio de una representación que se ocupa del ascenso al trono del nuevo gobernante, se llora la «muerte» del grano. Quizá tengamos que enfocar el texto desde el ángulo opuesto. El rey llora la muerte de su padre, pero el pan y la cerveza que sirven de accesorios en esta escena indican que la pérdida del hijo es el provecho de su pueblo. En cualquier caso, ningún otro texto podría demostrar mejor lo íntimamente que estaban relacionadas en Egipto las nociones de realeza y de fuerza generativa de la naturaleza. Y el texto contiene otros puntos de interés que no son en modo alguno evidentes, pero que aclaran el funcionamiento de la mente egipcia. Por ejemplo, la muerte de Osiris es inevitable, y por tanto tienen que existir los que causan la muerte, pero se mantienen anónimos y se les designa como «ellos». Después de la coronación del rey y de la conciliación de toda discordia, no se puede hablar de proclamar a Set victorioso. Además, están el pan y la cebada, un favor del que regocijarse, y el misterio inefable de que Osiris, aunque muere siempre en el grano, también siempre revive y en el mismo momento del llanto inmanente al peto Qeni, es «apoyado» en el abrazo de su hijo. Isis también interviene en esta escena como principal plañidera del mito.

La escena siguiente se ocupa de los tejidos que casi con seguridad se destinaban a envolver el cuerpo del rey difunto. A uno de los dos tipos de lienzo de momia que utilizan se le llama Set, sin duda porque sirve a Osiris; pero, una vez que se la llama así, se la tiene que hacer inofensiva, y por eso se le arrancan unas cuantas hebras. Esto representa la extirpación de las piernas de Set. El otro tejido, un paño púrpura, es identificado con Osiris. Toda la escena se explica por estas palabras: «Esto

* Véanse pág. 87 y cap. 5, nota 9.

significa que Horus habla a Osiris cuando le abraza, el cual le abraza a su vez y dice que él (Osiris) tiene que permanecer abrazado a él (Horus).»

Una acotación indica que «la hermosa casa», que se conoce como el lugar del embalsamiento, era el local de esta representación. En consecuencia, no hay duda sobre la acción principal implicada, pero las vías de interpretación de la cita pueden ser varias, y parece que es una simple cuestión de predilección el que una aparezca más aceptable. Se puede pensar que las palabras de Horus van dirigidas al peto Qeni, que aún sirve de «depósito» de Osiris. O también es posible suponer que Horus se pone un nuevo traje o túnica hecha de la tela púrpura, o se puede pensar, como nosotros hacemos, que la tela púrpura es utilizada como lienzo de momia, pero que es primeramente «cargada» por contacto con el rey o con el peto Qeni que lleva el rey. La última acción podría servir para transferir lo que hay de inmortal en Osiris desde el peto Qeni al lienzo de momia, y de este modo a la momia [18].

Una vez terminado el embalsamado del cuerpo, los Buscadores del Espíritu empiezan a buscar a Osiris. La rígida composición de nuestro texto, en el que añaden una a otras escenas de idéntico modelo, deja abierta la posibilidad de que este buscar y encontrar fuese la última parte de la acción descrita en la escena anterior; en otras palabras, que Osiris era «encontrado» por los Buscadores del Espíritu en el abrazo de su hijo. Es también posible que «encuentren» ahora el «espíritu» de Osiris en la momia embalsamada o en el accesorio escénico que representa a la momia en la obra. Este hallazgo podría confirmar la transferencia del espíritu de Osiris desde el peto Qeni al lienzo de la momia. Se dice que los Buscadores del Espíritu son los «Hijos de Horus» de la mitología. Una viñeta muestra que llevan, bien una estatua del rey difunto, o posiblemente su momia o una efigie de la momia (el modo de transporte que aparece en la viñeta ideográfica carece de importancia); y Horus, el rey, les dirige las palabras que utilizó en el texto de las Pirámides arriba indicado, a saber: «Id debajo de él.» Las dos frases con las que empiezan todas nuestras escenas distinguen aquí con especial claridad entre el acto ritual y su interpretación mitológica:

Sucedió que los Buscadores del Espíritu llevaron al padre del rey en sus brazos.
Esto significa que Horus ordena a sus hijos que llevan a Osiris.

Después, los Buscadores del Espíritu construyen una especie de escalera celestial y suplican a la diosa-cielo, la madre de Osiris, que lleve a su hijo al cielo. En el plano humano, se eligen para su culto a dos sacerdotisas que representan a Isis y Nefitis y se entrega parte del lienzo mencionado antes al «Maestro de la Generosidad (del Rey)» *, quien finalmente lo pasa a los Buscadores del Espíritu. Se diría que se hacían aquí los arreglos prácticos para la envoltura final de la momia, y que los

* Véase pág. 106.

manejos anteriores con el lienzo eran meros preparativos rituales. En medio de estos arreglos hay una escena que puede tener un significado religioso: se trae comida, y el texto parece decir que es para «hacer entrar a los Buscadores del Espíritu en las Dos Capillas, mientras besan la tierra». ¿Es esto simplemente para completar sus servicios con sacrificios ante los espíritus ancestrales de los que ahora forma parte el rey difunto? ¿O supone que ellos traen consigo su espíritu, tras buscarlo y hallarlo, para unirlo a los otros espíritus ancestrales? ¿Hacen esto, quizá, añadiendo a los estandartes y otros objetos sagrados guardados en las Dos Capillas algún objeto en conexión con el rey difunto? Todo esto queda por aclarar, aunque el sentido general de la acción está claro.

La representación acaba con un gran banquete que se sirve a los notables del Este y del Oeste. El comentario recuerda el de la comida simbólica que sigue a la coronación. Dice: «Esto signfica que Horus cuenta su Ojo y deja que los dioses reciban sus cabezas», y probablemente continúa (aunque el papiro ha sufrido deterioros: «Horus dice a Thot: «Pon mi Ojo en sus bocas para que sea aclamado». Esta escena recoge y lleva a efecto los preparativos de la Parte IV, en la que el rey es investido con todo tipo de productos de la tierra, llamados el «Ojo de Horus». Aquí, en la última escena, el pueblo puede disponer de estos productos en abundancia. Es también probable que se pensase que en esta escena se unían las dos corrientes principales de la obra. Además de la coronación del nuevo rey, el concepto egipcio de la realeza sacaba a colación, en este momento, la relación con su predecesor como una relación activa e inspiradora. La comida festiva lanzaba un conjuro de prosperidad sobre el reino que había inaugurado; pero también implicaba confianza en la influencia benéfica que el anterior rey (cuyo cuerpo estaba ahora enterrado, a salvo) habría de ejercer sobre la fertilidad de la tierra.

PARTE IV

La realeza y los poderes divinos en la naturaleza

Capítulo 12

LOS DIOSES DE LOS EGIPCIOS

Títulos, funciones y festivales proclaman la divinidad del Faraón; por consiguiente, hemos de considerar ahora su lugar en el mundo de los dioses. Estamos, pues, ante la amplia estructura laberíntica de la religión egipcia; no podemos confiar en reivindicar un plan completo, pero encontraremos que algunas vías de acercamiento nos conducen a unas perspectivas reveladoras de su interior.

Se ha perdido la clave para la comprensión de muchos dioses, cultos y costumbres particulares. Si la divinidad era poder, la forma en la que se reconocía el poder era cuestión de una experiencia personal que tenía que ser aceptada por la comunidad y regulada por la tradición; de esta forma se originaron los detalles de los cultos [1]. Carecemos de los datos que se requieren para reconstruir este proceso y por tanto para explicarlo. «Précisément parce que le caprice de l'homme et le hasard des circonstances ont eu tant de part à leur genèse, les dieux ne se prêtent par à des catègories rigoureuses... Aucune loi n'a présidé à leur naissance, non plus qu'à leur développement... On pourrait dire, de même, que chaque dieu déterminé est contingent, alors que la totalité des dieux,, ou plutôt le dieu en général, est nécessaire» [2]. Hemos visto, al estudiar un dios importante como Horus, cuántas preguntas deben quedar sin respuesta *; y de hecho, el problema central, la relación entre dios y halcón, parece completamente insoluble. Por citar otro ejemplo, si nos convence el que la naturaleza de la leona explique por qué se teme a la diosa Sejmet como a un guerrero, nos quedamos con el enigma de la forma que se le dio en Bubastis: una Señora de la Alegría [3]. La forma de la manifestación más importante de una deidad no ayuda más que de un modo muy limitado a formarse una idea de su carácter, porque, cuando no sólo se admite que existe un poder, sino que se le reconoce como dios, se le dota con los atributos de la personalidad. El trono que «crea» al rey es la Gran Maga Isis, pero también es la madre amante de Horus y la devota esposa de Osiris. De este modo el nombre y símbolo de una deidad —el trono aquí— puede llegar a significar muy poco [4].

* Véase pág. 61.

La literatura corriente sobre la religión egipcia tiende a disculpar nuestra ignorancia en cuestiones esenciales, porque trata a los dioses como contrarios por medio de los cuales se puede ordenar la enorme masa de material. Este procedimiento es lícito si se recuerda que los valores de los contrarios quedan por conocer, un hecho oscurecido por la precisión espúrea de nuestros términos clasificadores: dioses locales, dioses animales, dioses cósmicos, etc.

A veces se mantiene que las características de la religión egipcia que nos son más difíciles de comprender pertenecen a una época prehistórica desde donde subsisten en nuestras fuentes históricas. Pero estos extraños rasgos son más que vestigios; son la esencia de la religión, y puede demostrarse que actúan a lo largo de toda su existencia [5]. A Amón, que no llegó a ser prominente hasta el Reino Nuevo, sin embargo se le llegó a asociar con animales, el ganso y el ciervo, a la manera de los dioses más antiguos del país. La Ogdóada de ranas y serpientes, que se suponía habían criado al sol del limo primario en Hermópolis, fueron honradas con un santuario y un culto regular en Tebas —tributos que superaban en mucho a cualquiera de los que se le rindieron en los primeros tiempos.

Otra de las características primitivas de la religión egipcia es la incierta demarcación de los campos de acción de los dioses individuales. Encontramos que algunos templos que fueron erigidos por Ramsés II y Ramsés III están dedicados a formas especializadas de Amón dotadas de individualidad propia y claramente distintas del gran dios de Karnak [6], aunque existe una relación entre ellas. Por otro lado, cuando se muestra a uno de los grandes dioses recibiendo el producto de cada uno de los diferentes distritos y ciudades de Egipto, se describen todas las personificaciones de estos lugares, y a veces se representan, como manifestaciones del dios que recibe sus ofrendas, y cuya sola naturaleza se ve que impregna, por tanto, a todo el país [7]. En realidad, la tendencia a particularizar y reconocer dioses en cada campo y en cada ocasión en que el poder se hace manifiesto está contrarrestada por una tendencia a la extensión y por un acercamiento a la universalidad, que es inherente a la misma noción de poder divino [8]. Las dos tendencias son parte de una experiencia religiosa, y, por lo tanto, actúan en todos los períodos.

El estudio del politeísmo tiene que presentar dificultades, agravadas además por nuestra propia experiencia religiosa. Ningún panteón es un todo sistemático, pero no podemos evitar el buscar una ordenación donde no la hay. El Evangelio, la Tora y el Islam son doctrinas que han de ser transmitidas, y que por tanto tienen que ser muy consecuentes, y que pueden serlo porque se refieren a la revelación de un único dios. En el mundo antiguo, el efímero culto del Atón de Ajnatón fue la única religión de este tipo, del mismo modo que fue la única que exigió una adhesión. Normalmente la diversidad de la realidad se reflejaba en muchas creencias inconexas, y cada una adecuada a determinadas circunstancias.

Por ejemplo, la luna podía ser considerada de muchas maneras: era uno de los ojos de Horus, el primigenio dios-cielo *; puesto que la luna mengua, era el Ojo dañado por Set y recuperado por Horus; y como se pensaba que el Ojo era la posesión más valiosa de Horus (especialmente en relación a su padre) **, la luna era objeto de identificaciones sin límite. Sin embargo, también se la podía considerar como una manifestación de Osiris ***. Era el gemelo del sol y, probablemente en conexión con el Faraón, personificaba a Jonsu, que, en Karnak, se convertía en el hijo de Amón y Mut. Pero a la luna, en cuanto computador del tiempo —un aspecto importante ya en los primeros tiempos— se la personificaba como Thot, a quien se consideraba como escriba de los dioses y por eso dios de la sabiduría, el dueño de varios libros secretos. Además, Thot desempeñaba un papel en los mitos solares y en los mitos de Osiris. Thot —pero no Jonsu— estaba simbolizado por el ibis y el mandril por razones que desconocemos. La diosa Nejbet también era considerada como la luna [9].

Si un solo fenómeno natural puede ser interpretado de tan diversas maneras, es evidente que ha de ser muy probable que los distintos dioses difieran tan profundamente que parezcan pertenecer a teologías separadas, aunque sean miembros de un solo panteón nacional. Pero esperar de Egipto un conjunto coherente de doctrinas religiosas significa buscar un único árbol donde hay múltiples cultivos.

Por lo tanto, al estudiar el politeísmo no podemos perfilar una doctrina básica, ni tampoco pretender describir la variedad de formas en que halló expresión [10]. Sin embargo, existe otro posible enfoque para su comprensión. Cuando examinamos los textos religiosos de Egipto, encontramos que ciertos temas se repiten con mucha frecuencia como manifestación de lo divino. Tres de estas esferas son de una importancia especial para el tema de este libro: el poder adscrito al sol, a la tierra, y al tipo de animales que constituyó la más valiosa posesión del hombre primitivo: el ganado.

Estas tres esferas de manifestación divina no se mantenían estrictamente separadas; el reconocimiento del poder en el sol, por ejemplo, está lleno de imágenes e ideas que proceden de las otras dos. Por un lado, el sol es «un becerro dorado dado a luz por la diosa celestial»; por otro, es Jepri, «el que llega a ser», «el que proviene (por sí mismo)», o, más plenamente, «el escarabajo que surge de la tierra» [11]. En ocasiones los poderes de la tierra y el sol están considerados como un poder único. En un curioso diálogo con Osiris [12], Atum predice la destrucción del mundo que él ha creado y su propia reversión a la forma de «una serpiente a quien nadie conoce», revelando así, que la oculta naturaleza del sol-crea-

* Véase pág. 61.
** Véanse págs. 153-154.
*** Véanse págs. 217-218.

dor es una con el símbolo universal de la vida subterránea. Esta interpretación de los tres grupos de conceptos era de esperar porque no estamos tratando de una cosmología sistemática, sino de una experiencia religiosa. Las fuerzas misteriosas de la vida que son veneradas cuando salen triunfalmente en el diario nacimiento del sol, la fecundidad de la Tierra, y la fertilidad del ganado, no necesitan ser separadas por el hombre, que es el beneficiario de todo ello. No obstante, observamos que, según la dirección en que se movía el reflejo, prevalecían las imágenes de una u otra esfera. De este modo, el poder divino manifiesto en el sol se asocia, en primer lugar, con la creación, el poder divino en el ganado, con la procreación, y el poder divino en la tierra principalmente con la resurrección.

Muchos pueblos han usado imágenes solares o ctónicas o símbolos de animales para expresar su relación con el mundo que les rodeaba en términos religiosos. Es peculiarmente egipcio el uso simultáneo de estos tres grupos de imágenes, su connotación de creación, resurrección y procreación y el sentido religioso que se les daba. Además, dominan los textos religiosos hasta tal extremo que, si añadimos la realeza (en la forma Horus sucediendo a Osiris), no es una exageración decir que el pensamiento religioso egipcio se movía en los confines de estos cuatro conceptos y que la religión egipcia, hasta el punto en que llegó a articularse, estaba circunscrita por ellos; todo lo que cayó fuera de su ámbito se ha perdido para nosotros o aparece en fragmentos inconexos.

Todo esto no se aplica sólo a las primeras creencias egipcias, sino también a sus vestigios como credos poco comunes; y se refiere también a las creencias populares de la época histórica. De este modo todo lo que sabemos del dios Jnun se puede resumir como sigue: apareció en la forma de un ciervo, era un dios-creador, y formó a los seres vivientes en un torno de alfarero (fig. 23). En Elefantina se creía que custodiaba las fuentes del Nilo, y por tanto que influía en la inundación. En Antinoë y Abidos, a Jnun, el ciervo, se le consideraba el esposo de Hequet, la rana [13]. Además se le identificaba con Re, Sju, Geb y Osiris; y los himnos de los tiempos greco-romanos atribuyen las cualidades y las realizaciones de estos dioses a Jnun, entremezclando a este efecto frases con los *disjecta membra* de una fe más original, que nosotros acabamos de recapitular pero que no podemos comprender [14]. Asimismo nos quedamos perplejos cuando leemos que al buey Apis se le denomina en Sakkara con el compuesto «Osiris-Apis-Atum-Horus en uno, el gran dios» [15]. Nos damos cuenta que esto representa un intento de reproducir toda la devoción de sus adoradores, que reconocen en su dios Osiris, que venció a la muerte [16], a Atum, el creador, y a Horus, el más comprensible de los antiguos dioses cósmicos. El detalle que se nos escapa es, precisamente, el carácter y sentido de Apis.

El que la doctrina e imágenes del poder adscrito al sol, al ganado y a la tierra domine de forma tan total en los textos religiosos de Egipto,

demuestra su preponderante importancia, por lo menos para los egipcios cultos. El predominio de estos conceptos trasciende al caos de los cultos locales y nos da derecho a hablar de la religión egipcia como de un credo distintivo. Si «cada dios determinado depende de muchas condiciones, mientras que la totalidad de los dioses o, mejor aún, el dios en general, es necesario», parece que hemos encontrado, en las tres esferas que vamos a estudiar ahora, alguna de las características que en Egipto pertenecían «necesariamente» a la categoría de lo divino.

Capítulo 13

EL PODER EN EL SOL: LA CREACION

A. *El rey, imagen de Re*

En el Papiro de Turin y en la Historia de Manetón, el dios-sol figura como primer rey de Egipto. Ya se le llame Re, Jepri o Atum [1], es el prototipo del Faraón; y los textos abundan en frases que establecen la comparación *. Incluso si consideramos la adulación y el estilo florido de muchos de los documentos, queda la impresión definitiva de que estas frases no eran simples figuras del lenguaje. Un estudio de las metáforas en la literatura egipcia llegó a la conclusión de que «con relativamente escasas excepciones todas las metáforas y símiles que presentan al sol se refieren al rey» [2]. Al rey se le reconoce como sucesor del creador, y esta opinión era tan predominante que las comparaciones entre el sol y el Faraón encerraban inevitablemente insinuaciones mitológicas. Cuando leemos una y otra vez que el rey es como el sol, recordamos que, en el ritual de la coronación, esta idea, lejos de ser una simple metáfora, determinaba la forma que asumía una parte de los ritos. Asimismo el ascenso del rey al trono se calculaba para el amanecer, y el mismo verbo indicaba la diaria salida del sol y la aparición del Faraón en las funciones públicas. Por esto, el visir Rejmire explicaba su intimidad y proximidad al soberano con las palabras siguientes: «Vi a su persona en su forma (real) —Re el señor del cielo, el Rey de las Dos Tierras, cuando brilló— el disco solar (Atón), cuando se mostró» [3].

Y sin embargo sería un error parangonar la relación entre el Faraón y Re con la del Faraón y Horus. El rey era Horus encarnado. No era uno mismo con el sol. A su muerte su «cuerpo divino se fundía con su padre», «el cuerpo del dios se unía al que lo había creado» **. Los egipcios, como hemos visto, concebían la realeza como una institución que implicaba a dos generaciones. Esta concepción está expresada más claramente en las figuras de Horus y Osiris, pero no perdió nada de su validez cuando se consideró al rey sucesor de Re. Tampoco aquí se identificaba

* Véanse págs. 326-330
** Véase pág. 125.

al rey vivo con su padre [4]. La tendencia del pensamiento mitopoético a transformar las semejanzas en identidad estaba contrapesado por la convicción de que el Faraón, aunque divino, era distinto de su predecesor. No obstante, ambos compartían ciertos atributos esenciales; y esta consubstancialidad hallaba expresión en ceremonias tales como la subida al trono y la coronación. Se podía decir: «Tú eres el retrato viviente de tu padre Atum de Heliópolis, (ya que) la Prolación Imperativa está en tu boca, el Conocimiento está en tu corazón, tus palabras son el santuario de la Verdad *(maat)*» [5].

A los títulos reales siguen corrientemente frases como ésta: «dotado de vida para la eternidad como Re»; y hemos visto que el rey, como Re, poseía la brillantez sin tacha del oro *. La siguiente inscripción demuestra el claro sentido que poseen con frecuencia las comparaciones entre el dios y el rey; nos da los paralelos divinos de tres apariciones reales:

Tú te vas a tu palacio como Atum [se va] al horizonte;
Tú te sientas en tu salón como Horus se sienta en su trono;
Tú apareces en tu palanquín del festival de Sed como
hace Re al comienzo del año [6].

El festival de Sed tenía lugar en épocas determinadas; de ahí que se le dé un carácter temporal concreto a la aparición del dios-sol en la última línea, en contraste con las dos anteriores; como el festival de Sed consistía en la renovación de la realeza, su prototipo divino se encontraba en la renovación de la autoridad de Re al comienzo del ciclo anual.

Dejamos definitivamente el ámbito de las comparaciones cuando oímos que el rey ocupa el «trono de Atum [7], ya que el dios-sol había sido realmente el primero en ocupar la sede del poder que cada faraón encontraba a su disposición. A Tutmosis III se le llamaba «el que está en el trono de Atum» [8]. El regio ocupante de ese trono se refería al gobierno del creador con dos frases hechas: se enorgullecía de haber logrado «lo que no había sido hecho desde el tiempo de Re» (o «desde el comienzo»), o, alternativamente, pretendía haber restaurado las condiciones «como estaban al principio». Estas dos frases no están en pugna, ya que, en la medida en que el rey realizaba innovaciones, no hacía sino poner de manifiesto lo que estaba potencialmente presente en el plan de la creación. Y las dos frases son prueba de que los egipcios creían que el mundo era estático; el orden establecido al principio del mundo era normativo para todos los tiempos y el rey era el defensor de ese orden.

El gobierno del Faraón era, pues, la imagen del gobierno de Re. Pero si Re había sido el primer rey de Egipto, había gobernado por un derecho que nadie podía pretender después de él ya que el universo era suyo porque él lo había creado.

---

* Véanse págs. 70 y 157.

A muchos dioses se les concedió el atributo de Creador; en realidad, la mayoría de los templos lo reclamaban para su deidad, pero aunque generalmente se supone que ésta es una situación original y que a todos los «dioses locales» sus devotos les consideraban creadores del universo, esto no es de ningún modo cierto. En cualquier caso, encontramos que el Egipto de tiempos históricos sostiene que el sol es la fuente primaria de la energía creativa [9].

Esta idea, por supuesto, no se limita a Egipto:

> Creación no significa necesariamente el producir algo de la nada; para la mentalidad vivo... Encontramos la misma idea en conexión con el cambio de las estaciones. oriental encierra la idea de regulación, de cosmos. En gran parte el material existe ya y el acto de creación consiste en transformar el material caótico en un organismo Después del caos del verano y el invierno, Dios produce del material muerto el cosmos viviente de la vegetación, una acción que se repite constantemente, un drama en el que los poderes cósmicos y caóticos luchan, y que termina con la victoria del Dios creador.
>
> En esos lugares donde se adora al sol como creador del mundo, ahí, ante todo, se pone el acento en el aspecto cósmico de la creación. Porque el sol es un poderoso símbolo del orden cósmico; gobierna los cambios del día y la noche, de las estaciones y de los años [10].

En el jubiloso himno con motivo del ascenso al trono de Merenptah *, se reconoce agradecidamente que estos mismos fenómenos se deben a la subida del gobernante idóneo. Puesto que el Faraón mantiene el orden cósmico, su gobierno es realmente una imagen de Re. Hemos visto cómo los dioses saludaron a Hatsepsut con estas palabras: «Bienvenida, oh hija de Amón. Contempla tu rey y tu orden en el país» **. «Tú» es la palabra importante de esta frase.

La analogía con Re se acentúa especialmente en la coronación, que puede ser considerada como la creación de una nueva época después de una peligrosa interrupción de la armonía entre la sociedad y la naturaleza, una situación, por lo tanto, que participa de la cualidad de la creación del universo. Esto está bien demostrado en un texto que contiene una maldición de los enemigos del rey, a quienes se les compara con Apofis, la serpiente de las tinieblas a quien Re destruye al amanecer. Pero se añade algo curioso a la comparación: «serán como la serpiente Apofis en la alborada del Año Nuevo» [11].

Sólo si consideramos que la cualificación, «la alborada del Año Nuevo», es una intensificación, podremos explicarnoslo: la serpiente es derrotada todos los amaneceres, pero el Año Nuevo celebra tanto la creación y la renovación diarias como el comienzo del nuevo ciclo anual [12]. En los textos se mezclan continuamente los conceptos de creación, amanecer y gobierno del rey; el verbo *h i* (que señala la aparición del Faraón en el trono) significa amanecer y se escribe con el jeroglífico que representa

* Véase pág. 82.
** Véase pág. 129.

al sol saliendo por encima de la Colina Primigenia [13]. Luego tenemos que examinar en detalle cómo se imaginaban los egipcios la creación y considerar en su adecuado contexto las muchas alusiones a ello con que nos hemos encontrado en los textos.

B. *Creación y circuito*

Según las creencias egipcias, el sol había surgido del océano primigenio, Nun, para empezar su obra de creación. En la Teología Menfita, que expone una doctrina diferente, se hallan pruebas de que esta creencia se mantenía firmemente en todo el país; proclama que Ptah, el dios subterráneo de Menfis, fue el creador del universo *. Pero sólo podía hacer esto apuntalando, como si dijéramos, el relato de la creación solar. No se podía convertir a Ptah en un dios-sol porque pertenecía a la tierra; pero se le consideraba equivalente a los Ocho que, en Hermópolis, servían como conceptualización del caos **. Los Ocho sacaron el sol de las aguas primigenias, por lo tanto existieron antes que él. Se les llamaba «los padres y madres que crearon la luz» o incluso «las aguas que crearon la luz» [14]. La Teología Menfita pudo intervenir en este momento en el relato aceptado de la creación e, identificando a Ptah-Ta-Tjenen —Ptah la Tierra Emergida —con los Ocho elementos primordiales del caos, establecer la supremacía de los poderes divinos en la tierra sobre los del ganado y los del sol.

Pero estas doctrinas jamás influyeron en las creencias populares. El sol cuya salida diaria repetía su aparición en el Día Primero siguió siendo para los egipcios el Creador. Hay un canto matutino que se dirige a él:

Sales, sales, cuando surges del
Océano del Cielo;
Te rejuveneces de nuevo en el lugar de ayer,
Divino Joven, que viniste a la existencia desde dentro de tí mismo [15].

En un texto más didáctico se cita al dios-sol diciendo: «Solamente a partir de cuando yo comencé a existir, comenzó a existir cuanto yo había creado. Muchas son las formas que surgieron de mi boca [16]. El cielo no había comenzado a existir; la tierra no había nacido ... No encontré un lugar en el que estar» [17]. La última frase indica cuál habría de ser el primer acto del dios-sol. En la extensión de las aguas primeras creó la tierra seca, la Colina Primigenia, que se convirtió en el centro de la tierra o, por lo menos, en el lugar alrededor del cual la tierra se solidificó [18]. Las tradiciones locales difieren en cuanto a los detalles, pero en todas partes se creía que el lugar de la creación, la primera tierra que surgió del caos, había sido dotado de fuerza vital. Y a los dioses que

* Véanse págs. 50-54.
** Véanse págs. 175-177.

consideraban creadores les asociaban con esta colina. Hemos visto que se afirmaba que Ptah, en cuanto a dios-tierra, era la colina misma en cuanto Ptah-Ta-Tjenen, ya que la noción de una colina primigenia es independiente de la creencia de que el creador es un dios-sol. De hecho, se suponía que todos los templos se levantaban en ella, otro ejemplo de la tendencia primitiva a subrayar la relación y la participación hasta el extremo de la identidad. Esta idea es aplicable incluso a templos que se construyeron en una época tardía de la historia egipcia, ya que en un mundo estático, un cambio, o innovación, era considerado como la explicitación de lo que se había pensado (y por lo tanto que había estado presente) desde el mismo principio. El templo Ptolomeico de Philae tiene esta inscripción: «Este (el templo) comenzó a existir cuando nada en absoluto había comenzado a existir y la tierra todavía yacía en tinieblas y oscuridad» [19]. Y Hatsepsut declara en una inscripción: «sé que Karnak es la Montaña de la luz (Horizonte) sobre la tierra, la venerable colina del principio primero (literalmente, «de los primeros tiempos»), el ojo sano del señor de todo —su lugar favorito que comporta su belleza y encierra su séquito» [20]. A veces, pero muy raramente, al rey, como al sol, se le llama «Señor de Todo» *, pero esta inscripción de Hatsepsut nos permite darnos cuenta de los sutiles matices distributivos entre el sol y su sucesor en el trono de Egipto. La reina, al embellecer Karnak, honró al centro del que salió la creación; esto había sido obra de Amón-Re, pero su hija Hatsepsut, partícipe de su naturaleza, realizó un acto creador al construir el templo, ya que puso de manifiesto una verdad oculta («Sé que Karnak, etc.»).

La identidad de los templos con la Colina Primigenia equivale a compartir una cualidad esencial, y se expresa en sus nombres [21] y en su disposición arquitectónica en rampas o escalones. Cada templo se levantaba desde su entrada a través de patios y salas sucesivas hasta el *sancta sanctorum,* que estaba así situado en un punto marcadamente más elevado que la entrada. Ahí se guardaba la estatua, barcaza o fetiche del dios, descansando sobre la Colina Primigenia. Hay algunos datos que demuestran que el trono del Faraón —que a su vez era un dios— imitaba también a la Colina Primigenia [22]. Se llegaba hasta él por unos escalones y a veces estaba colocado en lo alto de una doble escalinata. También en los escritos, los tramos simples o dobles de escaleras simbolizan la Colina Primigenia.

En la arquitectura funeraria se utilizaban formas similares, ya que el terreno del que procedía la creación era, evidentemente, un depósito de energía creadora, suficientemente poderosa como para guiar a cualquiera que fuese enterrado en esa tierra, a través de la crisis de la muerte, hasta el renacimiento. Esta es la razón por la cual los figurines funerarios aparecen en lo alto de un tramo de escaleras (fig. 33). Fue el rey, retrato

* Véase pág. 81

de Re entre los hombres, el primero que hizo esta equiparación entre la tumba y la Colina Primigenia, y encontró su más clara expresión en las tumbas reales. Incluso en la Dinastía XIX el cenotafio de Seti I en Abidos sostenía el sarcófago sobre una isla que surgía de las aguas subterráneas identificadas con Nun; y se le añadieron dos antiestéticas escaleras postizas para que se pareciese al jeroglífico de la Colina Primigenia [23]. Otro símbolo arquitectónico de la Colina, la pirámide, fue introducido en la Tercera Dinastía y modificado en la Cuarta. Djoser cambió la superestructura de la tumba real del túmulo achatado, rectangular, que se había venido utilizando por lo menos desde los días de Menes, e hizo equiparable su lugar de descanso a la Colina Primigenia, origen de la vida que surge, dando a su tumba la configuración de una pirámide escalonada, una forma tridimensional, por así decirlo, del jeroglífico de la Colina. Los reyes de la Cuarta Dinastía substituyeron la auténtica pirámide [24], que era la forma específica de Heliópolis para la Colina Primigenia, el Benben.

En Heliópolis había un lugar llamado «La Arena Alta» [25], que formaba parte del templo del sol, y que sin duda representaba a la Colina Primigenia. Pero también se encontraba allí el primer trozo de materia sólida que Atum había creado en el océano primigenio y se supone que lo guardaban en esta «Arena Alta». Esta primera sustancia sólida fue una piedra, el Benben, que se había originado de una gota de simiente de Atum que cayó en el océano primigenio [26]. Inmediatamente después de esto, Atum creó de sí mismo a un par de dioses, que, por lo tanto, se convirtieron en los antepasados de todos los demás.

Un texto de las pirámides describe sucintamente estos primeros acontecimientos:

Atum-Jepri, tú estabas tan alto como [la] Colina.
Brillabas como Benben
En el templo de Benben de Heliópolis.
Escupiste a Sju;
Arrojaste a Tefnet.
Pusiste tus brazos en torno a ellos con tu Ka.
Para que tu Ka estuviera en ellos (Pyr. 1652-53).

En los textos de las Pirámides, el determinativo indica que la piedra Benben tenía forma ahusada, algo cónica y que se estilizó para su utilización en la arquitectura en forma de pequeña pirámide, el piramidión; recubierto de pan de oro, se mantenía en alto por el gran eje del obelisco y brillaba con los rayos del sol, al que el obelisco glorificaba [27]. En el Reino Antiguo, en el Templo del Sol de Neuserre, se alzó un enorme obelisco de mampostería sobre una base que quizá imitase a la «Arena Alta».

Fuera de Heliópolis se tenía una idea distinta de la Colina Primigenia. En Hermópolis era una isla en un lago —que simbolizaba las aguas

primigenias—, y que se llamaba la «Isla de las Llamas», con una clara alusión al resplandor del trascendental amanecer del Primer Día. En los textos de las Pirámides un curioso escrito de la «isla de la aparición, o «de la salida del sol fuera de la tierra», refleja claramente la misma línea de pensamiento [28].

Naturalmente, las aguas que rodeaban a la Colina Primigenia eran las aguas del caos; todavía se suponía que éstas, personificadas en el dios Nun, rodeaban la tierra, una reserva inagotable de palpitante vida y fertilidad, y se pensaba que tanto el agua subterránea, como la inundación del Nilo, fluían de Nun. Puesto que la Colina Primigenia era el lugar de la salida del sol y de la creación, y por tanto el lugar del renacimiento y la resurrección, las aguas de Nun que la rodeaban se convertían en esas aguas de la muerte que, en la imaginación de muchos pueblos, separan el mundo de los vivos del de los muertos [29]. Es revelador un texto de las pirámides en el que el Rey Pepi llama al barquero para que le conduzca «a la parte oriental del cielo, donde nacen los dioses, cuando llega esa hora del parto (El Alba)» (Pyr. 1.382). Está claro que este agua que deben atravesar los muertos es también el agua en la que Re se baña antes de cada salida del sol, repitiendo su prístino emerger de las aguas del caos [30].

Las imágenes de la esfera solar influyeron en el pensamiento y la cultura egipcias, y el egipcio siempre se recreó con especial placer en la salida del sol de entre las aguas. Había algo de familiar en ese pensamiento que aproximaba el misterio y la maravilla de la creación, sin aniquilarlos. Cada año, después de un caluroso verano, cuando el Nilo había crecido cubriendo las secas tierras y renovaba su fertilidad por medio del sedimento que traía, un trozo elevado del terreno emergía de la inundación que retrocedía lentamente, y anunciaba el comienzo de un nuevo período de abundancia. Amontonaban con deleite imagen tras imagen de esta fase del acto de la creación. A veces se decía que el dios-sol había aparecido como un niño pequeño, sentado en una flor de loto que se había levantado misteriosamente por encima del agua. Otras, se decía que había aparecido un gran huevo de donde surgió el sol-niño, o el cisne de Amón-Re se había salido de él, volando, y su graznido había sido el primer sonido en la inmensidad del agua [31].

El relato que mejor se conserva se refiere a Hermópolis en el Egipto Medio. Aquí el caos se había conceptualizado en ocho extrañas criaturas adecuadas para vivir en este limo primigenio; cuatro eran serpientes y cuatro ranas o sapos. Eran macho y hembra, y engendraron al sol. No eran parte del universo creado, sino del mismo caos, como demuestran sus nombres. Nun era el informe océano primigenio y su contrapartida hembra Naunet, era el cielo que lo cubría; o quizá sea mejor decir que Nun era la materia caótica primera y Naunet el espacio primigenio. Naunet se convirtió, en el universo creado, en el anti-cielo que se inclinaba sobre el Infierno, una contrapartida e imagen reflejada de Nut, igual que Nun

se convirtió en Okéanos, que rodeaba y sostenía a la tierra. El siguiente par de la Ogdóada eran Kuk y Kauket, el Ilimitado y la Sin Límites. Después venían Hut y Hauhet, Tinieblas y Oscuridad, y finalmente, Amón y Amaunet, los Escondidos y Ocultos. Si admitimos que alguno de estos dioses, tal como Nun y Naunet, representan elementos primordiales (el material increado del que el cosmos provino), entonces Amón y Amaunet representan al aire y el viento, elementos caóticos, porque «el viento sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene, ni adónde va» (S. Juan 3:8). Por lo tanto es posible que Amón fuese concebido en tiempos posteriores como el elemento dinámico del caos, el origen de la creación, el aliento de vida en la materia inerte. Pero ésta no es la conceptuación original [32], que simplemente, por medio de la Ogdóada, hizo al caos más específico, más apto para ser comprendido. En la Isla de las Llamas, los Ocho hicieron misteriosamente que el dios-sol saliera de las aguas, y con eso se completó su función.

Este relato no fue el único que se contó. Hemos visto que los egipcios admitían la validez de imágenes que a nosotros nos parecerían mutuamente excluyentes, pero que para ellos eran aceptables como adecuadas personificaciones de ciertos aspectos de un proceso o situación. Si, por lo tanto, al sol no se le considera primordialmente como el creador, sino como un cuerpo celeste, lo que hay que explicar es su aparición y desaparición regular. Por eso se decía que el cielo era una mujer que se inclinaba sobre la tierra y paría el sol cada mañana, y cada tarde las estrellas; según algunas versiones, éstas atraviesan su cuerpo porque son invisibles. Se cree, más generalmente, que en ese momento atraviesan el Infierno, completando un circuito eterno. Pero evidentemente la otra teoría, aunque más primitiva, está más de acuerdo con la imagen del cielo que alberga los cuerpos celestes cuando aparecen. Cuando prevalece la noción del circuito del mundo, la del cielo-madre puede ser sustituida; y encontramos que se supone que el sol finaliza su viaje en barco, cambiando de embarcación al atardecer y al amanecer. Sin embargo esta noción es muy poco más reciente que la otra, ya que en los textos de las pirámides encontramos al sol en su viaje usando la embarcación más primitiva conocida por el hombre —las balsas de junco que, aun ahora, utilizan algunos nubios [33].

Las imágenes referentes al sol no se libran tampoco de la contaminación de una esfera distinta de las manifestaciones divinas, la del ganado. Al sol-niño le amamanta una vaca en la Isla de las Llamas; el sol es un toro poderoso; el mismo cielo es una vaca *. Es difícil que entendamos la facilidad con la que se logra que se entremezclen estas distintas esferas, incluso en el arte pictórico. Así vemos a la vaca del cielo sembrada de estrellas y con el barco del sol navegando a lo largo de su cuerpo (fig. 34), o una mujer inclinándose sobre la tierra sobre la que el

* Véase cap. 14.

sol, a quien ella ha dado a luz, cae, para sólo volver a alzar el vuelo como un escarabajo (fig. 35)[34]; o es posible leer en los textos de las Pirámides: «Has navegado a través del serpentino canal... como una estrella, navegando por el gran (océano) verde que está bajo el cuerpo de Nut» (Pyr. 802). O miremos el «Libro de Quién está en el Infierno», que describe el viaje nocturno del sol desde el Oeste al Este y demuestra con especial claridad que la diaria salida del sol posee algo de las características de la primera salida del sol, ya que, en el último «espacio» que une noche y día, el Infierno y el mundo de los vivos, encontramos presentes a cuatro miembros de la Ogdóada para parir el sol al amanecer como habían hecho en el momento de la creación. El «espacio» en que acaba el viaje se llama «tinieblas de conexión» porque corresponde al grosor de la tierra que flota sobre Nun y conecta los cielos con la cúpula del anti-cielo:

Este dios viene a descansar [*betep*] a este espacio, el final de las tinieblas de conexión. Este gran dios renace en este espacio con la configuración del escarabajo divino Jepri. Nun y Naunet, Kuk y Kauket están presentes en este espacio para hacer renacer al Gran Dios cuando salga del Infierno y se instale en la Barca de la Mañana y aparezca entre los muslos de Nut[35].

Encontramos aquí otra vez combinadas las imágenes del barco y la del nacimiento de forma inaceptable para nosotros, pero, aun así, no debemos hablar de confusión, porque en temas de tanta trascendencia para los antiguos esta acusación resulta una absurda suposición. Es más probable que los textos, lo mismo que representaciones tales como los barcos navegando por el cuerpo de la vaca adornada con estrellas (fig. 34) sean, por así decirlo, símbolos sintéticos, que brindan la oportunidad a los egipcios de desarrollar cualquier aspecto o imagen determinado que la situación pueda requerir.

En realidad, el curso del sol, y su culminación al amanecer, posee muchos más aspectos que los que pueden llegar a expresar las imágenes de un viaje en barco y un nacimiento, y cada una de ellas posee un significado para el rey, que aparece en todas ellas como la imagen de Re.

Los relatos de las batallas que el sol tiene que luchar acusan la cualidad dramática de su curso. Tanto en Egipto, como en Babilonia y Roma, el sol es *Sol Invictus*. Cada salida del sol es una victoria sobre las tinieblas, y cada puesta del sol es una entrada forzosa en el Infierno donde los peligros acosaban al dios-sol. El «Libro» del que acabamos de hacer una cita y papiros semejantes como el «Libro de las Puertas» y el «Libro de Apofis», narran las batallas hora a hora[36]. Sin embargo, estos textos sólo se conocen en el Reino Nuevo, y la dramática del conflicto tiene un papel más secundario en Egipto que en cualquier otra parte, ya que los egipcios consideraban que el mundo es esencialmente estático.

Los procesos naturales son también sagrados; nos damos cuenta de ello por las repetidas purificaciones por las que pasa el sol en su circuito.

de las que la más conocida es su baño antes del amanacer, cuando sale «con sus ropajes rojos» [37]. Hemos visto que el rey muerto pasa por estas mismas purificaciones cuando se une al circuito cósmico *. Un relato de la visita de Pi-anji a Heliópolis acentúa el paralelismo entre el sol y el rey vivo que se bañaba en la piscina sagrada antes del amanecer (que representa a Nun), mientras se preparaba para adorar al sol a su salida [38].

La regularidad de los movimientos del sol sugería (además de victoria, orden e inmortalidad como renacimientos sin fin), la idea de una justicia inflexible y de un juez omnipotente. Por eso su comportamiento adquiría una cualidad ética. El rey, en cuanto imagen y representación de Re [39], es preeminentemente juez. Ahora bien, esta idea de que el sol mantiene la justicia, no es tampoco exclusiva de Egipto. El dios-sol Shamash movió a Hammurabi, rey de Babilonia, a componer su código de leyes; y un proverbio asirio pregunta: «¿Adónde huiría del sol el zorro?» [40]. Pero en Egipto esta noción recibía un colorido especial por el hecho de que la justicia era parte de un orden establecido creado por Re. Por eso, Re guarda, protege y reivindica su propia obra cuando mantiene la justicia. Debemos recordar que la hija de Re es la diosa Maat —«verdad, orden establecido, orden justo»— de la que se dice que los dioses «viven» por su causa. Se les presenta su figura en su ritual cotidiano —una forma concreta de exponer una idea abstracta que recuerda exactamente la absorción de la buena suerte por el regio niña lactante **, y también se dirigen al rey, con la frase: «Tus palabras son el santuario de Maat.» De hecho, la afinidad esencial entre el dios y el rey se expresa por medio de este concepto cuando Hatsepsut escribe: «He dado brillo a Maat a quien él (Re) ama. Sé que vive a su lado. Es mi pan, me alimento de su esplendor; soy un retrato de sus miembros, una con él» [41]. Porque el rey es el hijo de Re, «un retrato de sus miembros», vive por medio de Maat, como parte del orden de la creación.

El inagotable significado que para los egipcios poseía el sol como encarnación de lo divino aparece en la poesía a la que dio origen [42]. No citaremos los famosos himnos de Ajnatón [43], que atraen nuestra sensibilidad por lo mínimo de sus detalles mitológicos y la ampliación con que se tratan los naturales. En su lugar daremos un himno del reino anterior, precisamente porque pone en juego muchos de los temas y asociaciones que hemos tratado por separado. Los diferentes nombres del sol que se utilizan aquí tienen una finalidad: Re era un término casi neutral para el sol; Atum, significando posiblemente «el Todo» o el «No (¿todavía?) Ser», se refería al sol en cuanto demiurgo; Jepri («El que se hace»), cuando aparecía como escarabajo, se aplicaba principalmente al sol de la mañana [44]; mientras que el Atón, al que Ajnatón proclamó único dios, para

* Véanse págs. 140-142 y 145.
** Véanse págs. 97-98.

los egipcios en general era el verdadero cuerpo celeste, la esfera del sol. Harajte, el halcón, como hemos visto, se refería al antiguo dios-cielo, Horus, manifestado en el objeto más poderoso del cielo *, mientras que Jnun, el dios de la región de las cataratas, daba forma a lo informe como un alfarero (fig. 23):

¡Salve a tí, disco solar [Atón] del día!
creador de todo,
Que creó su vida;
gran halcón, con plumas de varios tonos,
Que nació para elevarse;
Que nació de sí mismo, sin padre;
A quien se le aclama cuando brilla
Y lo mismo se hace a su puesta.

Tú que moldeas lo que la tierra produce,
Jnun y Amón de los hombres;
Que has tomado posesión de las Dos Tierras
desde lo más grande a lo más pequeño de lo
que hay en ellas;
Artista paciente,
Grande en perseverancia en innumerables obras.
Pastor valiente que guía a sus ovejas y cabras,
Su refugio, hecho así para que puedan vivir.

Apresurándose, acercándose, corriendo,
Jepri, nacido de noble linaje,
Que levanta su belleza al cuerpo de Nut
E ilumina a las Dos Tierras con su disco;
Dios primigenio que se creó a sí mismo,
Que sabe lo que tiene que hacer; Unico Señor,
Que llega diariamente al final de las tierras
y considera a los que allí andan;
Que sale en el cielo en forma de sol,
Para que pueda engendrar las estaciones con los meses
Calor cuando quiere, frío cuando lo desea.
El deja que los miembros se cansen y entonces les abraza;
Todos los países rezan diariamente cuando sale en su alabanza [45].

Como equivalentes pictóricos de estos himnos, presentamos dos viñetas de un tipo común a los papiros y a los ataúdes del Reino Nuevo (figuras 36 y 37); representan el curso del sol en una sintética versión de su salida y de su puesta [46]. Las montañas, pintadas con líneas paralelas y puntos, hacen de Oriente y Occidente. Pero el halcón con el disco solar, aunque representa al dios-sol como «Horus del Horizonte», a la vez forma con su apoyo el jeroglífico del Oeste. La diosa del Oeste también aparece, ofreciendo agua con sus manos (fig. 37), en un texto de las Pirámides abajo citado **. Entre los adoradores del sol vemos a Isis y Nefitis, sacadas del ciclo de Osiris, y a Rejit y Henemet, que representan al

* Véase pág. 62.
** Véase pág. 191.

pueblo. Los mandriles, cuyo parloteo y animado comportamiento de la mañana era interpretado como adoración al sol, representan al reino animal; los pájaros con cabeza humana, los Bas de los muertos, representan a las generaciones pasadas; y las Almas de Pe y Nejen, a los antepasados Reales. La actitud que expresan los textos y dibujos es la del Salmo 24:

Del Señor es la tierra y cuanto hay en ella; el
orbe y los que en él habitan;
porque El lo fundó sobre los mares, y lo asentó
sobre los ríos.

C. *El rey, hijo de Re*

El poder divino que se manifiesta en el sol parece así, en su plenitud, sobrepasar todo y abarcar todo; incluso la dignidad del Faraón aparece como una gloria reflejada. Es cierto que la sociedad es una parte inalienable del orden cósmico y que el rey se mueve tanto en el plano de los dioses como en el de los hombres, pero el sol representa lo divino en una forma que sobrepasa, con mucho, incluso la divinidad de los reyes. Los textos de las Pirámides, que no se paran en hipérboles cuando componen himnos al poder del gobernante en la otra vida, sostienen que toma el lugar de Re sólo en cuanto que ambos renacen en Nut en el circuito cósmico [47].La relación más corriente es la que expresa el título «Hijo de Re», y a veces la fe del rey muerto no basta siquiera a sustentar esta pretensión, pues se declara satisfecho de servir a Re de cualquier forma: humildemente como un remero en su barca o como práctico, u ocupa el asiento del escriba de Re [48]. Hace lo que Re le ordena (Pyr. 491). Esta idea de dependencia está expresada de un modo muy conmovedor en un texto tal como éste: el rey Teti, indefenso en las tinieblas y peligros del Infierno, no acude al brillante gobernante del cielo matutino, sino al misterioso dios Atum que creó el mundo de las tinieblas del caos y que también puede hacer que el rey muerto aparezca a la salida del sol como participante en el poderoso circuito. La «protección» de las cuatro diosas puede referirse a la vigilancia que realizaban en el féretro o canapé («trono») de Osiris [49]. Obsérvese la infantil prontitud y buena voluntad del «hijo» indefenso para ofrecer algún servicio a cambio de la ayuda que necesita:

¡Padre de Teti, Padre de Teti en las tinieblas!
¡Padre de Teti, Atum en las tinieblas!
¡Busca a Teti junto a tí!
El encederá la lámpara para tí,
Te protejerá, como Nun protegió
A esas cuatro diosas el día
Que ellas protegieron el Trono (Pyr. 605-6).

La distancia entre el Faraón y el dios-sol puede medirse mejor si recurrimos a ciertos textos del Reino Nuevo, cuando la doctrina solar obtuvo un significado mucho más profundo del que hasta entonces había tenido. Ello se hizo posible sustituyendo a la deidad Amón-Re, cosa que normalmente se ha considerado como un truco del sincretismo sacerdotal con la intención de aumentar la brillantez del dios de la capital, de Tebas; pero, en realidad, fue una idea creadora que materializó las potencialidades de una combinación del concepto del sol-creador con el de Amón, el «aliento de la vida» «el oculto», quien, como uno de los ocho de Hermópolis, formaba parte del caos anterior a la creación [50].

Hemos visto de qué modo la especulación teológica de la primera época había percibido el caos como cuatro pares de conceptos deificados. Uno de ellos, Amón, ocupaba una posición excepcional; ya en el Reino Antiguo se le reconoció como un dios de cierta importancia [51] y en cuanto personificación del viento, representaba un elemento dinámico. De la misma manera que Ptah, equiparado con la Ogdóada, podía ser considerado como la Causa Primera —la persona divina de la que el sol era una emanación—, así Amón, entre las figuras de los Ocho, podría sentirse como Causa Primera, especialmente porque, en cuanto aliento, e invisible, podía ser percibido como la base de toda vida. De ahí la frase «Amón, el dios venerable que fue el primero en existir; es ese aliento que habita en todas las cosas y a través del que se vive eternamente» [52]. Se expresa la misma idea en el templo de Luxor en un dibujo en el que Amón ofrece el símbolo de la vida al rey Amenhotep III con las palabras: «Amado hijo mío, recibe mi semejanza en tu nariz» [53].

El argumento teológico que establece a Amón como Causa Primera tiene en cuenta que el creador es el sol, Atum: «Amón que provino de Nun, guía a la humanidad. Otra de sus formas es la Ogdóada. El progenitor de los Dioses Primigenios al dar a luz a Re. Se completó a sí mismo como Atum» [54]; y pensaban realmente que Amón combinaba los caracteres del sol y del viento: «Te pertenece lo que tú ves en tanto que luz, lo que atraviesas en cuanto viento.»

En términos antiguos, que incorporan creencias egipcias establecidas, se dice:

> Amón que comenzó a existir en el principio. Nadie sabe en qué forma emergió. Ningún dios nació antes que él. No había con él ningún otro dios que pudiera relatar las formas que tomase. No tuvo madre para que le diera su nombre. No tuvo padre que le engendrara y dijera: «soy yo». Configuró su propio huevo. Misteriosa fuerza de los nacimientos, que creó sus bellezas. Dios divino, que comenzó a existir por sí mismo: todos los dioses comenzaron a existir después que él empezara a ser [55].

De este modo el dios que había sido el invisible elemento dinámico del caos, el viento, se convirtió en la fuente de luz, orden y poder, semejante al *ruah elohim* hebreo, el «aliento de Dios» que «se movía sobre la superficie de las aguas». Como bien se ha dicho, Amón no es sólo un

deus invisibilis, sino también un *deus ineffabilis* [56]. Es también el dios a quien los pobres pueden rezar: «Tú eres Amón, el Señor del que está silencioso, el que acude a la voz del humilde» [57]; y se le siente en toda la naturaleza:

> Vive en lo que Sju edifica [las nubes] hasta el final del circuito del cielo. Penetra en todos los árboles, y se animan agitando sus ramas... provoca el furor del cielo y la agitación del mar, y se apaciguan [de nuevo] cuando se tranquiliza. Lleva al divino Nilo a crecer e inundar cuando su corazón se lo sugiere... uno oye su voz, pero no se le ve, aunque hace que todas las gargantas respiren; fortalece el corazón de la que está de parto y hace que viva el niño que nace de ella [58].

Amón era, por consiguiente, un dios universal, mientras que la divinidad del Faraón era de un orden distinto. No era más que el hijo y su poder procedía de su omnipotente padre [59].

Capítulo 14

EL PODER EN EL GANADO: LA PROCREACION

A. *Egipto en Africa*

Los occidentales, ya sean modernos o griegos, se desconciertan ante el culto que hicieron objeto a los animales unas gentes tan civilizadas como los antiguos egipcios. Es obvio que la deificación del ganado es una parte de este conjunto de creencias, pero si lo tratamos como tal, la costumbre se sumerge en ese extenso mar de lo incomprensible; sin embargo, es algo que podemos llegar a recuperar, a salvar, en cierta medida, para nuestra comprensión.

La zoolatría egipcia nos plantea un problema general y otros muchos que son especiales. El primero consiste en la proposición de que lo divino puede manifestarse en los animales. Hemos afirmado ya, al tratar del dios Horus, que nuestros datos no bastan para apreciar correctamente las relaciones que los egipcios creían existir entre este dios y las criaturas adscritas a su culto. Los problemas especiales los presentan los cultos particulares. Esto plantea la pregunta de por qué se elegía en cada caso un animal o especie determinada y de porqué el culto, los mitos y las creencias muestran las características que podemos observar. Hemos citado anteriormente * la razón de que estos problemas específicos sean en su mayoría insolubles; estos cultos, y todo lo que a ellos pertenece, son el producto de un desarrollo histórico que nosotros no podemos reconstruir por falta de datos.

Sin embargo, en Egipto los cultos dedicados al ganado [1] se distinguen de todos los otros cultos de animales porque, al estudiarlos, se pueden utilizar otros dos enfoques, además del tradicional que se basa en los documentos religiosos. Uno de ellos, toma como punto de partida escritos que no son principalmente religiosos, o que por lo menos no se ocupan especialmente del culto del ganado. El otro, busca un modo de entenderlos partiendo de observaciones actuales sobre una actitud con respecto al ganado que se parezca a la de los antiguos.

---

* Véase pág. 165.

Los textos egipcios de todo tipo abundan en metáforas, apreciaciones y otras expresiones que se relacionan con el ganado. El rey es un «toro fuerte»; a una reina-madre se le llama «la vaca que ha dado a luz a un toro» [2]; el sol es «el toro del cielo»; el cielo es una enorme vaca. Un tratado moralizante afirma, de lo más inesperadamente: «Bien guardados están los hombres, el ganado de Dios» [3]. Es curioso que los eruditos consideren estas imágenes como expresiones puramente poéticas sin relacionarlas en absoluto con los cultos de Hathor, Apis, Mnevis, etc., que para nosotros son igualmente extraños. Sin embargo, ambos grupos de fenómenos tienen un origen común e indican que el ganado desempeña un papel extraordinariamente importante en la conciencia de los egipcios. Por un lado, esto condujo a la veneración religiosa, y, por otro, a la producción espontánea de imágenes y símiles relacionados con el ganado siempre que necesitaban un lenguaje figurativo para expresar adecuadamente una observación desacostumbrada.

El profundo significado que evidentemente tenía el ganado para los antiguos egipcios nos permite aportar un tipo de testimonio enteramente nuevo relacionado con el tema; porque algunos pueblos africanos modernos emparentados con los antiguos [4] nilotas, manifiestan una actitud semejante con respecto al ganado; y estos vivientes sustentadores de un punto de vista tan completamente extraño para nosotros, abren nuestros ojos a posibilidades que nunca podría habernos sugerido nuestra propia experiencia [5]. El ganado desempeña un papel muy importante [6] en la vida de los pueblos camíticos y semi-camíticos. Hoy en día, estos pueblos dependen económicamente de sus rebaños, pero es un hecho generalmente admitido que ello es una consecuencia, y no la causa, de la estima en que tienen al ganado [7]. Generalmente no se le sacrifica para consumir la carne; y aunque la leche es un alimento básico, hay muchos tabúes relacionados con ella, y se sirve ceremoniosamente a los jefes [8]. Aunque alguno de estos pueblos, como el Banyoro, conocen los principios de la cría de ganado, no crían con vistas a producir mejores vacas lecheras, sino que se guían por otras consideraciones; entre algunos nilotas, por ejemplo, el objetivo que se persigue es el aumentar la longitud de los cuernos.

El depender económicamente del ganado parece, pues, entre estas tribus, una característica secundaria de su relación con el ganado. El prestigio de los rebaños y el valor emocional que comportaban, les llevó a descuidar otras formas de producción alimenticia. Tenemos aquí un ejemplo típico de esa «explotación parcial del medio ambiente» que es característica de muchos primitivos [9] y que diferencia a estos africanos de los antiguos egipcios, quienes, desde los primeros tiempos predinásticos, poseyeron una equilibrada economía en la que tanto la agricultura como mla caza, la pesca y la ganadería desempeñaron su función. Esta diferencia entre las economías de los modernos y los antiguos habitantes del Noroeste de Africa es característica del contraste entre pueblos que se han

derivado a una situación de incultura y pueblos que son auténticamente primitivos en el sentido de que se mantienen en una situación rústica, rica en potencial a realizar.

Este contraste se refleja en la esfera religiosa [10]. Veremos en el capítulo siguiente que los egipcios creían que había un poder divino en la tierra y en la vegetación que ésta producía, así como en los animales que en ella vivían.

Una indicación poco frecuente, tal como el epíteto de Min, «el que ha creado la vegetación para permitir que viva el ganado» [11], sugiere la existencia en Egipto de una actitud mental como la que encontramos entre los Masai, que consideran sagrada la hierba y la usan en muchos ritos porque es la comida de su ganado [12]. En Egipto se pensaba que el ganado era la principal, pero no la única, encarnación de las misteriosas fuerzas de la vida que el hombre llama divinas. No obstante, las semejanzas con el Africa moderna son inconfundibles. «Los Bayankole ..., cuando un rey muere, envuelven su cuerpo en la piel de una vaca recién muerta, después de lavar con leche el cadáver real ..., e incluso hacen que el ganado participe en el duelo, separando a las vacas de sus terneros a fin de que unas y otros lancen melancólicos mugidos» [13].

Encontramos esta misma característica en los funerales reales descritos en los textos de las Pirámides, donde, por supuesto, el rey muerto se ha convertido en Osiris:

El cielo habla [en truenos]; la tierra se agita, por
temor a tí, Osiris, cuando asciendes.
¡Oh allá lejos, vacas lecheras, Oh allá lejos, vacas lactantes, ir a su lado!;
lloradle, alabadle, cantadle vuestro plañidero canto cuando asciende.
El se va al cielo entre los dioses, sus hermanos (Pyr. 549-50).

Por otra parte, en el Africa moderna:

La actitud de los pastores hacia el ganado es de extrema solicitud. El cuidado y la atención puesta en el ganado es uno de los aspectos más impresionantes de su cultura. Los conceptos religiosos y mágicos asocian al ganado con la vida de más-allá de la tumba, con ritos mortuorios y con el uso de carne, leche y sangre en los sacrificios... A la cabeza de un sistema social que se basa en objetivos pastorales, el cargo de rey, o jefe, tiene funciones sagradas, y los que oficialmente atraen la lluvia son los principales sacerdotes. El rango social depende de la posesión de ganado... En el sistema legal, el ganado es un importante tributo, para pagar impuestos y compensaciones [14].

Incluso aquí tropezamos con varias características cuyo paralelo puede encontrarse en Egipto, pero los términos abstractos del resumen no expresan la peculiar actitud de espíritu en que se basan estas costumbres. Ello aparece en ciertas descripciones más específicas de la relación entre el hombre y los animales.

Entre los Dinka hay una ceremonia de iniciación bien clara en la que el padre del joven presenta a su hijo con un toro, y no es exagerado decir que el joven se une

tan fuertemente a este animal que se realiza el proceso que los psicólogos llaman «identificación». Pasa horas cantando y jugando con su toro; sus amigos le conocen por el nombre de su toro; y la muerte de éste último supone una verdadera desgracia [15].

En Uganda, «los hombres toman mucho cariño a sus vacas; a algunas las quieren como hijos, las miman y las hablan, y lloran cuando enferman. Si una vaca favorita muere, su tristeza es inmensa y no faltan casos en los que se han suicidado hombres por el dolor insoportable ante la pérdida de un animal» [16]. En la misma región «frecuentemente un jefe lamenta la pérdida de una de sus vacas con un dolor más auténtico y más sentido que el que manifestaría si perdiera a su mujer o a un hijo» [17].

«Entre los Nuer, el doctor Evans Pritchard observa que un hombre bailaría con sus brazos levantados con el fin de remedar los cuernos de su animal, con el izquierdo inclinado hacia adelante a la altura de su frente, y el derecho torcido hacia arriba. Según anda arrastrando los pies, dice en voz alta el nombre de su *macien*» [18]. El *macien* es un toro con los cuernos artificialmente deformados, un rasgo de especial interés para nosotros. Entre los Suk de Kenia, a estos toros les llaman *kamar;* y ahí desempeñan un papel, no sólo en la vida privada de sus sueños, sino en la vida de la comunidad. «Antes de una incursión, se reúne a los *kamar,* se les adorna con plumas de avestruz y se les lleva al río, donde los guerreros se reúnen y bailan a su alrededor, blandiendo sus lanzas y jactándose de su valentía. Capturan un *kamar* y lo matan y se lo comen ceremoniosamente» [19].

El antiguo Egipto, por lo menos durante el Reino Antiguo, conoció y valoró a sus *kamar* o *macién,* que están pintados en las sepulturas entre los toros y bueyes que se traían al difunto (fig. 38). Dado que los Dinka y los Nuer utilizan modos diferentes de deformación, es ciertamente notable que ambos se encuentren en las sepulturas del Reino Antiguo. El carácter completamente no utilitario del «embellecimiento» excluye un desarrollo independiente, y no cabe duda de que su existencia en Egipto y Africa moderna se debe a una común actitud que sirve de base a la costumbre y a una tradición ininterrumpida que la mantiene. En Egipto, se interrumpió la costumbre en el Reino Medio [20]. Pero en el Reino Nuevo encontramos que los negros, que traen tributos de Nubia, incluyen algunos de sus animales más valiosos con cuernos deformados (fig. 38) [21]. Esto es muy importante, ya que echa abajo la teoría de que estamos tratando aquí una costumbre que Africa heredó de Egipto. Egipto dejó de deformar los cuernos de su ganado en el Reino Medio antes de someter a Nubia. Los negros del Sur nos suministran la prueba de la supervivencia de esta costumbre fuera de Egipto en el segundo milenio a. de J. C. y de este modo de etapa intermedia entre el tercer milenio, en que Egipto conservaba esta herencia de sus orígenes prehistóricos africanos, y la época moderna, en que todavía la mantienen los remanentes del sustrato camítico de la cultura egipcia [22].

Ciertos rasgos de Egipto se destacan singularmente en este marco africano. En Badari se encontraron enterramientos de ganado que databan del Reino Antiguo [23]. En el Misterio de la Sucesión encontramos que las ordeñadoras y los carniceros son los primeros en llevar el producto de la tierra al nuevo rey [24]. No se hace mención de los panaderos, a pesar de que la comida *hetep,* a juzgar por el signo con que se escribe, consistía en pan. Uno se pregunta si no tendremos aquí un rastro del antiquísimo prestigio del producto del ganado.

Parece que en un principio el ganado sirvió como medida de riqueza. En el festival de Sed de Neuserre los dioses recibían ofrendas de ganado, y la diosa-vaca Sejat-Hor presidía las ceremonias en las primeras escenas. Parece haber existido por todo Egipto la práctica de un censo bienal de reses, ovejas y cabras a efectos de contribución [25], aunque en tiempos posteriores se puso un impuesto sobre el producto de los campos. Es difícil saber en qué medida se entremezclan consideraciones prácticas y lo que para nosotros resulta una extraña apreciación del ganado. Pero el antecedente africano, que hemos indicado, explica el papel extraordinario que desempeña el ganado en la vida espiritual de los egipcios.

Recordemos, en primer lugar, la facilidad con la que el lenguaje figurativo de Egipto toma formas que los modernos pastores de ganado del Africa oriental comprenderían [26]. Existe la sorprendente frase: «Bien guardados están los hombres, el ganado de Dios.» La parte superior del cráneo, donde se lleva la corona y otras insignias, e incluso la frente, se nombra y escribe con un par de cuernos de ganado. Un verbo, «estar gozoso», se define por una vaca dándose la vuelta hacia un ternero que está a su lado. Masjent, la diosa que presidía el parto, tiene como símbolo el útero bicorne de una novilla [27]. La noción «innumerable» se expresa, como entre nosotros, por el término «como la arena de la playa», pero también con «como las cerdas del ganado» [28]. De nuevo estamos ante un desarrollo más equilibrado y culto de un hábito que, entre pueblos salvajes, por ejemplo entre los Suk, va muy lejos. En Suk, «si un adjetivo está solo, el nombre al que califica se supone siempre que es una vaca. También en Suk, incluso la piel de un buey tiene un nombre distinto que el de la piel de cualquier otro animal, y el verbo beber, si el líquido es leche, es diferente de la palabra que significa beber cualquier otro líquido, mientras que una calabaza corriente tiene un nombre diferente de la que se usa para recoger leche» [29]. Si esto parece una evolución demasiado excepcional, debemos recordar que en Egipto la palabra «jefe» o incluso «dueño» evoca la imagen de un toro con su manada. A Osiris se le llama «Toro del Oeste», o «Toro de Abidos» [30]. Set, a quien se le caracteriza por un animal marcadamente no bovino, es el «Toro de Nubt» [31], y, en los textos de las Pirámides, a una serpiente se la llama «Toro de la Guedeja» [32], y al barquero de la Otra Vida, «Toro de los Dioses» [33]. La misma costumbre perdura hoy en Africa, donde los nilotas

Lango llaman al jefe de las combinadas formaciones de guerreros «Toro de la Hueste» [34], y donde al rey divino (Mugabe) de Ankole se le llama «el toro guía» o «el toro conductor del rebaño» [35].

Si nos volvemos hacia fenómenos más puramente religiosos, encontramos en los cultos de los toros sagrados el signo más patente de la adoración al ganado [36]. Generalmente se supone que representan cultos primitivos que al principio no tuvieron ninguna conexión con los grandes dioses con quienes se les relacionó en la época histórica. Pero esta suposición podría carecer de fundamento. La relación se expresa por medio de un significativo título, tanto en el caso del toro Apis de Menfis, como en el toro Mnevis de Heliópolis. Los toros son los «heraldos» de los dioses. Sus títulos completos eran «El Apis vivo, el heraldo de Ptah, que lleva la verdad hasta El-de-la-amable-faz (Ptah)» y «el Heraldo de Re, que lleva la verdad hasta Atum». Se ha señalado que esto da la impresión de que los toros eran los representantes terrenales de sus respectivos dioses y de que les mantenían informados de lo que pasaba en la tierra [37]. Y viceversa, los toros emitían oráculos en los que actuaban, por así decir, como heraldos en nombre de los dioses.

Comparemos esta forma religiosa, plenamente desarrollada y establecida, con las formas más fluidas e inestables de la religión primitiva [38]. Sabemos que los Shilluk adoran a su primer rey, Nyakang, como un dios; se dirigen a él como padre, antepasado o *ret* (rey) y se encarna en un objeto de tipo fetiche y también en el gobernante vivo. Pero también es *yomo* (viento o espíritu) y vive entre su pueblo, al que protege y ante el que se muestra de diversas formas. Se cree que cualquier cosa del mundo animal que muestre algún carácter real personifica temporalmente a Nyakang o está a su servicio, para hacer que los Shilluk se acuerden de su rey y de sus obligaciones. Cuando un toro resulta excepcionalmente bueno, necesariamente tiene que haber sido elegido por Nyakang para ser su medio, y, por consiguiente, dichos animales no sólo están consagrados a Nyakang, sino que realmente le personifican, aunque no sea completa, ni exclusiva, ni ininterrumpidamente. Por lo tanto, sólo los pueden matar como sacrificio. Resulta claro cómo estas confusas creencias pudieron haber formado la base de las estructuras teológicas que encontramos en los cultos de Apis, Mnevis y Buchis; pero en Egipto, para identificar un animal sagrado se necesita una serie de señales distintivas, mientras que para los Shilluk basta una impresión de majestad. Sin embargo, también está claro que los animales sagrados no personificaban, completa o exclusivamente a sus dioses respectivos en ninguno de los dos casos.

Además de los bien conocidos cultos de los tres toros que hemos nombrado, existían varios cultos en relación con otra clase de ganado, especialmente en el Delta, pero también en el Alto Egipto [39]. Sobre todo el culto de la diosa Hathor, que era concebida en forma de vaca, estaba muy extendido por todo Egipto y desde tiempos muy tempranos. Hemos

indicado que la deformación de los cuernos de los toros perduraba todavía en el Reino Medio. Pero ya en el período predinástico —el gercense, para ser precisos —encontramos amuletos con forma de cabeza de toro [40] y también paletas con una cabeza de vaca combinada con estrellas [41]. Luego, aquí, en una época muy temprana, tenemos esa interpenetración de las dos esferas de imágenes religiosas que observamos de pasada al tratar del poder en el sol.

B. *Sol y cielo*

Puesto que hemos examinado tanto la esfera solar de la religión egipcia como la esfera en conexión con el ganado, podemos tratar ahora de explicar su mutua relación. Hemos afirmado reiteradamente que los egipcios daban cuenta de sus fenómenos naturales por medio del uso simultáneo de diversas imágenes. La concepción del sol en cuanto Creador, Atum, «el Todo», o el «Todavía por existir», hacía justicia al insondable poder y al orden cósmico de que era ejemplo, pero omitía un aspecto que causaba una honda impresión en los egipcios, tan honda realmente que determinaba sus expectativas de vida futura. Era esto su diaria aparición y desaparición que, puesto que la noche tenía una connotación de daño y era hostil a la vida, se consideraba como una resurrección siempre renovada, el renacer. El sol nacía al amanecer, y las estrellas al anochecer. Aquí donde se introduce el concepto de procreación, las imágenes de la vaca y el toro resultan oportunas y sirven, casi inevitablemente, como expresión del pensamiento de los egipcios. En uno de los himnos con los que los sacredotes saludan al sol en su salida, leemos:

Los dioses extiende sus manos hacia tí,
Tu madre Nut te ha dado a luz.
¡Qué hermoso eres, Re-Harajte!

Y por otra parte:

Salve a tí, Grande
Que te engendraste de la Vaca Celestial [42].

Las imágenes referentes al ganado, introducidas con la idea del nacimiento, obtienen un sentido más amplio en el contexto solar, puesto que el circuito del sol representaba la vida después de la muerte *. Pero la gran sublimidad de este concepto no disminuye la concreción del imaginado proceso del renacimiento. Los egipcios insistían en que, donde hay nacimiento, tiene que haber concepción; el dios o el rey, para renacer, tiene que engendrarse en la diosa-madre. El dios (o el rey) poseía el

* Véanse págs. 143-145.

milagroso poder de realizarlo; él era un toro, y esta imagen no sólo significaba que era un «jefe», sino también un macho dominante, una encarnación de la fertilidad viril. La exactitud de esta interpretación puede probarse por el hecho de que «toro» y «pilar» son intercambiables en muchas locuciones [43]; «pilar» se utiliza en ellas con un simbolismo fálico, ingenuo y natural que es, en realidad, muy conocido en el psicoanálisis, donde figura como *pars pro toto*. De ahí las palabras siguientes, dichas por la Diosa del Oeste al acercarse la puesta de sol: «He aquí que llega el que yo parí, cuyo cuerno brilla, el ungido pilar, el Toro del Cielo» (Pyr. 282c). El sol entrará por el Oeste para renacer en el Infierno; después atravesará el Infierno y renacerá de Nut, en el cielo. Pero el sol hace su entrada fecundando a estas diosas. Por eso Amón-Re se llama «El que engendra a su padre», una fórmula paradójica para la línea de pensamiento que acabamos de describir y que encontramos, expresada, simple y directamente, en el texto de las Pirámides que sigue: «Oh Re, fecunda el cuerpo de Nut con la semilla de ese espíritu que ha de estar en ella» (Pyr. 990 a).

Re y Nut son términos descriptivos neutros para el sol y el cielo. Pero recordemos que una reina-madre se llamaba «la vaca que parió al toro»; y Amón se llama «El Toro de las Cuatro Doncellas» [44], al igual que Geb, el dios-tierra, era el «Toro» de la diosa-cielo Nut [45]. Y asimismo el sol se convierte en un gran toro salvaje, el cielo en una vaca, el sol naciente en un becerro que nace cada mañana [46]. En un himno al sol se introduce esta última imagen como sigue:

Los Inmortales te adoran.
Te dicen:
¡Salve a tí!, salve a tí, tu becerro...
Surgido del Océano del Cielo».
Tu madre Nut te habla y extiende
sus manos para saludarte:
«Has sido amamantado [por mí]» [47].

De nuevo aquí encontramos alusiones a imágenes distintas. El Océano del Cielo hace pensar en la teoría de que el sol salió de Nun. El becerro nace de una madre que puede extender sus manos, una fusión de las nociones que estamos comentando, con la imagen de Nut inclinada sobre la tierra (fig. 35). Si Nut aparece entre dioses, se la pinta con cuernos de vaca como a Isis [48]. En un texto de las Pirámides amamanta a su hijo —el rey muerto, Osiris— y se le ponen dos brazos, pero también se le llama «la de los cuernos largos» (Pyr. 1.344, a). El culto Hermopolita de la vaca Ihet representa una fusión de imágenes similar. Se suponía que había amamantado al joven sol a su salida de las aguas primigenias [49], aunque el relato de la creación en el que se narra el hecho de su surgir de Nun, no tiene en absoluto en cuenta esta característica.

No obstante, las imágenes llevan una vida bastante independiente y pueden florecer fuera de su sentido original. Encontramos que, en un

texto en que se menciona explícitamente el renacimiento del difunto rey, éste difunde el terror en la Otra Vida, presentándose como un peligroso toro embistiendo a ciegas entre el «rebaño» de estrellas: «Oh, allí, tus praderas se aterrorizan, oh estrella Iad, ante el pilar de las estrellas, cuando han visto el Pilar de Kenset (la tierra de los muertos) *, cómo el Toro del Cielo arrollaba al pastor del ganado» (Pyr. 280) [50].

En otro texto, la noción del sol como Toro del Cielo está elaborada de una manera que nos parece cómica: el rey Teti, teniendo que cruzar las aguas que separan al muerto del renacimiento, actúa como un campesino vadeando una corriente con sus animales:

Bienvenido, Re, que atraviesas el cielo,
que navegas por Nut.
Has atravesado el remolino serpenteante.
Teti ha agarrado tu cola, porque Teti es realmente
un dios, el hijo de un dios (Pyr. 543) [51].

En otro pasaje, el difunto rey, como hijo de Re, intenta establecer su relación con la familia celestial, llamándose a sí mismo un becerro —y un becerro de oro—, participando de este modo de la sustancia del sol:

¡Pepi viene a tí, Oh padre suyo!
¡Pepi viene a tí, Oh Re!
becerro de oro, nacido del cielo,
El delicado de oro, formado por la vaca-Hesat (Pyr. 1028-30) [53].

Podemos ya entender ahora la interpenetración de las imágenes solares y las relacionadas con el ganado. El egipcio estaba profundamente preocupado por el problema de la vida después de la muerte, y encontró una de sus soluciones en el renacimiento a través de la madre, y, al mismo tiempo, percibía una vida eterna en el circuito del sol y las estrellas. La coexistencia de ideas e imágenes derivadas de estas dos soluciones no le perturbaba, porque cada una era adecuada a un específico acercamiento a un tan complejo problema. El sol, como creador del orden establecido, era la fuente de su propia existencia y de toda existencia: «Uniendo su semilla con su cuerpo para crear su huevo dentro de su oculto Yo» [54]. Pero cuando sale como eterno vencedor sobre las tinieblas, el mal y la muerte, el sol renace en el cielo cada amanecer: «Eres bello y joven como Atón (el disco solar) en brazos de tu madre Hathor» [55].

C. *El rey y Hathor*

El rey aparece con frecuencia como un fuerte toro, tanto en los monumentos como en los textos (figs. 2 y 28). Narmer-Menes y reyes toda-

* Véase pág. 141.

vía anteriores aparecen como toros pisoteando enemigos o destruyendo fortalezas. No necesitaríamos ver en estos dibujos más que metáforas llevadas algo más lejos de lo que un artista occidental hubiera pensado que estaba dentro de los límites de lo permisible, si no fuera por el singular significado de las imágenes de ganado en el Antiguo Egipto, donde en realidad se consideraba al rey hijo de una diosa-vaca, Hathor o Nut.

El rey es en primer lugar «Horus», y Hathor es la madre de Horus. Su nombre significa «la casa de Horus». En egipcio, «casa», «ciudad» o «país» pueden ser símbolos de la madre. Por ejemplo, un visir se dirigía a su madre como «gran ciudad, país del que yo salí» [56]. De nuevo el psicoanálisis está de acuerdo con estas ingenuas imágenes, puesto que también explica estos símbolos como imágenes de la madre de la que el niño surgió y a la que, en la regresión infantil de la psicosis o en las fantasías de la inmortalidad, puede querer volver [57]. La última tendencia, como hemos visto, toma forma en los relatos del nacimiento del sol y ahora vamos a encontrarnos con ello en textos que se ocupan de la resurrección del rey.

Puesto que el nombre de Hathor proclamaba la maternidad como su principal función, podemos entender por qué los egipcios imaginaban que era una vaca; cuando se la pinta con forma humana, lleva cuernos de vaca y el disco solar en la cabeza. En los objetos dedicados a su servicio, como el sistro, se la representa con una cabeza con la cara completa de mujer, pero con orejas de vaca (fig. 2). La encarnación de Hathor no era la vaca doméstica, sino el animal salvaje que vive en las ciénagas. Una estatua de Deir el Bahri la muestra partiendo con su cabeza los tallos de un papiro [58], y es tan categórico que las ciénagas estaban consideradas como su hogar que incluso su epifanía en la tumba de un hombre en el desierto occidental está pintada incongruentemente entre una mata de florecientes papiros (fig. 39). El emblema del dios Uj, considerado a veces como su marido, y a quien personificaba un toro en los ritos de Meir [59], consistía en una flor de papiro coronada con plumas. El papiro estaba consagrado a Hathor porque formaba el marco natural en el que la diosa decidía manifestarse, y la recogida de papiro era una ceremonia que se llevaba a cabo en su honor *.

Es más difícil entender la conexión que existió entre Hathor y los árboles. La asociación era antigua [60], pero sigue siendo poco clara [61]. En época posterior, los hombres la reconocían en la diosa que ofrecía a los muertos el frescor de los árboles plantados junto a sus tumbas (fig. 21). Pero puede haber sido una asociación secundaria debida a la identificación de Hathor con la Diosa del Oeste que no se diferencia bien de Hathor, ni de Nut. En realidad, estas tres diosas no son más que tres aspectos distintos de la Gran Madre, en su carácter peculiarmente egipcio y no asiático [62].

* Véase pág. 199.

El papel que desempeña Hathor en los ritos funerarios de la necrópolis tebana se explica, en parte, por la presencia de su templo en Deir el Bahri y, en parte, por la transferencia de esas creencias sobre la inmortalidad desde los reyes a los plebeyos, ya que Hathor fue originariamente la madre, no sólo de Horus el Gran Dios, Señor del Cielo, sino también de su encarnación Horus el Rey. Pepi I pone en sus títulos «hijo de Hathor de Denderah» en vez del acostumbrado «Hijo de Re» [63], una sustitución que indica que la relación con Hathor se concebía en unos términos más específicos que «la condición filial» que asumía el rey en relación con todas las divinidades. En los relieves de Luxor y Deir el Bahri [64] se muestra a la vaca Hathor amamantando al rey recién nacido.

Ahora bien, la primera asociación de un rey con una madre, concebida como vaca, se encuentra en el mismo momento en que él aparece como un «fuerte toro». Las esquinas superiores de la paleta de Narmer-Menes (figs. 2 y 3) consisten en unas cabezas de la diosa, con cuernos y orejas de vaca; y el rey, en la amplia representación del reverso, lleva, colgando de su cinturón, adornos que muestran también la cabeza de la diosa. Djoser, de la Tercera Dinastía, que nos dejó las primeras columnas con cabeza de Hathor, llevaba los mismos adornos en una de sus estatuas [65]. Menkaure aparece con Hathor en varios grupos de estatuas [66].

Dos objetos que se utilizaban en el culto de Hathor, la matraca (sistro) y el collar *menat,* están también estrechamente asociadas con el rey en varias ceremonias. Cuando las princesas hacen su aparición en una audiencia de palacio, están provistas de estos objetos, que presentan y ofrecen al rey [67]. Las palabras con las que acompañan la acción son: «Que la Dorada (Hathor) dé vida a tus narices. Que la Señora de las Estrellas se una a ti.» El último título nos recuerda las paletas de pizarra de los tiempos predinásticos que muestran una cabeza de vaca sembrada de estrellas. Nos ocuparemos luego del tema de la unión con la diosa madre. El collar *menat* también lo lleva Jonsu [68], que, como hemos visto, fue originariamente la placenta o «gemelo» del rey. La conveniencia de tal asociación del dios con un ornamento consagrado a Hathor, la «madre» divina, es obvia.

La mezcla de las imágenes del halcón y del ganado en la relación de Horus y Hathor no se debe a sincretismo [69]; se repite en el caso del dios de la guerra de Tebas, Mont, a quien se concebía como halcón, pero que también se manifestaba en el toro Buchis [70]. Los títulos reales también lo indican, ya que, después de Tutmosis I, el nombre que se corona con el halcón, y que se llama el nombre-Horus o el nombre-Ka, incluye, regularmente, el epíteto «toro fuerte». La paleta de Narmer (figuras 2 y 3) demuestra lo poco que preocupaba a los antiguos egipcios el uso simultáneo de dos imágenes; nos muestra la victoria del rey por tres veces: una, como un hombre que aniquila al jefe de los enemigos con su maza; otra, como el halcón Horus, que le retiene con una cuerda atravesada en la nariz, y, por último, como un «fuerte toro» que arrasa

las fortalezas enemigas. Cada una de estas imágenes es válida si elegimos el enfoque adecuado.

En algunos contextos, Hathor no representaba a la madre de Horus, el rey. Si se consideraba la realidad histórica del reino, la madre del rey era Isis, el Gran Trono, ya que en el ascenso al trono se había puesto de manifiesto que el rey entronizado era Horus. El significado específico de la relación del rey con Isis se expresa claramente en las palabras que Ramsés II dirigió a su padre fallecido: «Descansas en el Infierno como Osiris, mientras yo brillo como Re ante el pueblo, sentado en el Gran Trono de Atum, como Horus, hijo de Isis» [71]. Si, por otra parte, el origen del rey era considerado no desde el punto de vista de la legitimidad (ya que entonces era Horus hijo de Osiris) o de la realidad (ya que entonces era Horus hijo de Isis), sino desde el punto de vista de sus facultades y potencialidades —en resumen, su divinidad—, entonces aparecía en la plenitud de su poder, la encarnación de esa gran figura cosmológica que abarcaba el cielo, el sol y la luna, las nubes y el viento, en una exuberante imagen: Horus, el hijo de Hathor *. La validez simultánea de estos puntos de vista acerca del rey es, insistimos, un rasgo primitivo, y no un resultado del sincretismo de una época posterior; es un perfecto paralelismo a la validez simultánea de las imágenes del halcón y del toro referidas al rey que se emplearon a lo largo de toda la historia egipcia, pero que se usaban ya en la paleta de Narmer. Asimismo, encontramos ya en la Primera Dinastía el epíteto «Hijo de Isis», mientras que los dibujos de la paleta de Narmer prueban que existía al mismo tiempo la estrecha relación del rey con Hathor.

El testimonio ** africano moderno es ejemplo de la fuerza espontánea y convincente con la que la vaca se presenta como imagen de la madre a gentes que guardan con el ganado esta relación peculiar que hemos descrito. Y así encontramos esta imagen de la madre introduciéndose (para nuestro modo de pensar) en los textos de las Pirámides, cuando el rey aparece como el hijo del buitre Nejbet de El Kab. A esta diosa, en cuanto Corona Blanca del Alto Egipto, se la considera como su madre *** y se la muestra en los templos mortuorios del Reino Antiguo criándole después de su renacimiento [72]. Leemos:

Tu madre es la Gran Vaca Salvaje, que vive
en Nejeb,
La Corona Blanca, El Tocado Real.
Con las dos altas plumas,
Con los dos pechos colgantes.
Ella te amamantará,
No te apartará de su lado (Pyr. 729).

---

* Véase pág. 61.
** Véanse págs. 184-190.
*** Véanse págs. 131-132.

He aquí una «concrescencia» auténticamente mitopoética; la idea de la corona y el tocado evoca las dos plumas que son las insignias más importantes de la coronación. Además, las plumas concuerdan con el buitre de Nejbet; pero, al ser un par *, también hace pensar en los pechos de la diosa, que, en forma de mujer, amamanta al rey. Ninguna de estas imágenes tiene relación alguna con la de la vaca; pero, como el tema es la maternidad, esta última se impone. La misma fusión de imágenes de la vaca y el buitre tiene lugar en otra parte cuando se llama a Nejbet «la Gran Vaca Salvaje ... de alas extendidas» [73], e incluso en otra parte prevalece su forma antropomórfica, pero está combinada con la de la vaca: «La Gran Vaca Salvaje que está en Nejeb... de largos cabellos» [74].

Las representaciones de la diosa-madre en estos textos y relieves forman parte integral de las sepulturas en las que aparecen, porque la imagen de la madre desempeña una función diferente en las creencias egipcias sobre la vida tras la muerte. No da fe del origen divino del rey, pero ofrece una promesa de inmortalidad. Esto se halla expresado de modo inequívoco en un texto que comienza afirmando que el rey conoce a su madre, y que luego sigue con un diálogo entre el rey y la diosa de El Kab:

Mi hijo Pepi, así dijo ella,
Toma mi pecho para que puedas beber, así dijo ella:
Para que vivas [de nuevo], para que llegues a ser
pequeño [otra vez], así dijo ella;
Irás al cielo como los halcones;
tus alas serán como las de los ánades, así dijo ella (Pyr. 910-13).

Los dos últimos versos que prometen la ascensión del rey al cielo (y que, incidentalmente, introducen la imagen del pájaro), indican sin lugar a dudas que a la madre divina le preocupa no el nacimiento del rey, sino su renacimiento después de la muerte. Y se rechaza enérgicamente el parentesco terrenal del rey, ya que tal parentesco implicaría mortalidad. Por ejemplo, se hace decir al hijo que oficia en pro del rey muerto:

¡Oh, allí! ¡Oh, allí!
Verifico este «¡Oh, allí!» por tí, padre mío,
Por que tú no tienes padres entre los hombres,
Por que tú no tienes madres entre los hombres.
Tu padre es el Gran Toro Salvaje;
Tu madre es la Joven Vaca (Pyr. 809).

En nuestra cita, ambos padres aparecen en forma de ganado vacuno. De lo que no podemos estar tan seguros es de si este Gran Toro Salvaje era el dios-sol o de si no se pretendía nada tan específico. Las imágenes que se utilizan para el sol y el rey son las mismas en los temas del naci-

* Véanse págs. 152-155.

miento y del renacimiento. Esto está especialmente claro en lo que respecta a la unión con la madre que sirve para explicar la reaparición diaria del sol y también como una imagen que plasma el deseo de inmortalidad el rey. Hemos citado el texto referente a Re: «Oh Re, fecunda el cuerpo de Nut con la semilla de ese espíritu que ha de estar en ella» (Pyr. 990 a). Y ahora leemos refiriéndose al rey: «Fue doloroso para el cuerpo de la bóveda celestial bajo el furor de la semilla divina que tuvo que estar en ella. Ved también Teti es una semilla divina que tiene que estar en ella (Pyr. 532)[75].

No hay por qué ver este texto como una adaptación, a los propósitos del rey, de nociones que originariamente se aplicaron al sol, aunque es cierto que los muertos desean unirse al circuito cósmico *. Hemos visto en el capítulo anterior que la divinidad del dios-sol es de un orden distinto que la del rey. De las diosas-madres de quienes se alcanza la inmortalidad, Nut es la madre de Osiris, el rey muerto, mientras que Hathor es la madre del rey vivo, Horus. Sigue siendo un punto discutible si el rey espera renacer a través de Nut porque se une al circuito cósmico (y por lo tanto renace cada día con el sol), o si sus esperanzas se basan en una obligada asociación entre las ideas de la madre y el nacimiento y necesita volver a Nut en cuanto madre de Osiris. Es inútil hacer hincapié en si el aspecto solar o el osiriano de Nut es aquí el importante: nuestras mismas dudas prueban la lógica interna de las creencias egipcias. Sea cual sea la extensión y variedad de detalles, en estas últimas cuestiones la religión egipcia nos ofrece un sistema coherente[76].

La idea de que el renacer es el único camino para la inmortalidad ha sugerido a los egipcios un esquema curiosamente estático en el que la cámara del sarcófago o el ataúd se identifica con Nut. De este modo, se lleva realmente al rey muerto a descansar en el cuerpo de su madre, y así se asegura su renacimiento. Debemos apartar nuestra atención de las imágenes de ganado que ilustran esta solución. Halló expresión pictórica en la Dinastía XVIII cuando los plebeyos empezaron paulatinamente a adoptar las costumbres reales; encontramos, entonces, que cubrían el interior de los ataúdes, o de las tapas, con una gran figura de Nut con los brazos abiertos en los cuales descansaba el muerto. Los autores griegos conservan relatos que sólo pueden explicarse si recordamos estos ataúdes y si a la vez admitimos el hecho de que Nut, en cuanto madre, asumía con frecuencia la forma de una vaca (fig. 34). Herodoto nos informa que la hija de Menkaure fue enterrada en una estatua de una vaca hecha de madera sobredorada[77]; Diodoro afirma que Isis reunió los huesos de Osiris y los puso en una vaca de madera cubierta de lino fino[78]; pero ya en las pirámides de los reyes de las Dinastías V y VI, el entierro en el cuerpo de la madre se expresaba no de forma pictórica, sino por medio de textos que se escribían en las paredes del sarcófago para

* Para las citas, véanse págs. 141-145.

hacer bajar a Nut junto al rey. Estos textos representan la primera fase de una evolución que acaba con la identificación de Nut con el ataúd en los recursos pictóricos que acabamos de describir [79]. En efecto, estos textos aparecen en las seis superficies interiores del sarcófago del rey Teti de la Sexta Dinastía. Uno de ellos dice:

Has sido dado [entregado] a tu madre
Nut en su nombre de «sepultura»;
Te ha envuelto y abrazado en su nombre de «ataúd»;
Has sido llevado a ella, en su nombre de «tumba» (Pyr. 616 d-f).

Los textos que lanzan un conjuro para traer a la diosa-madre hacia el rey muerto no son abstractos, sino que, por el contrario, abundan en esos sentimientos y asociaciones que el concepto de «madre» evoca en el hombre:

Oh Pepi, viene alguien; y tú no quieres
viene tu madre y tú no quieres
Nut —y tú no quieres.
La Protectora del «Grande» [80] y tú no
quieres.
La Protectora de los temerosos, y tú no
quieres (Pyr. 827).

A veces es el círculo de las estrellas, y no el del sol, al que el rey quiere unirse. Este es el caso del siguiente himno, dirigido a Nut:

Grande, que te convertistes en Cielo,
Asumiste el poder; te agitaste;
Has llenado todos los lugares con tu belleza.
Toda la tierra yace a tus pies.
Has tomado posesión de ella.
Tú englobas la tierra y todas las cosas [sobre ella]
en tus brazos
Introduce a este Pepi en tí como
una estrella inmortal (Pyr. 782).

Obsérvese que estas imágenes no obedecen a meras licencias poéticas: Nut ha englobado «la tierra y todas las cosas», incluyendo al rey muerto, en sus brazos. La situación sólo requiere una última acción por parte de la diosa para asegurar el renacer. De hecho, a nuestro texto le precede otro que afirma simple y directamente: «Transfigura a Pepi dentro de ti para que no muera» (Pyr. 781 b).

Esta relación con la madre es enteramente pasiva, pero también encontramos indicios de una actitud más activa. En vez de esperar a que la madre protectora se lleve a su hijo con ella, el hijo actúa. Entra en ella, la fecunda, y de este modo es dado a luz por ella otra vez [81]. De aquí la denominación de Amón-Re: «El que engendra a su padre» y el epíteto correspondiente a su esposa en Tebas, la diosa Mut (el nombre

significa «madre» simplemente) a la que se llama «la hija y la madre que crearon a su progenitor» [82]. Esta es la forma típicamente paradójica que cualquier teología tiene que dar a este tipo de percepción religiosa intuitiva.

La misma noción se expresa en un texto de las pirámides que citaremos, y que comienza con el acto de fertilización más impresionante conocido por los egipcios —la inundación del Nilo. Sin embargo, este motivo no sirve únicamente para lanzar un conjuro propicio para la fecundidad; sino que está relacionado con el tema, porque el rey tiene poder sobre el Nilo *. Se piensa, aquí, que la inundación del Nilo es la más fuerte —el prototipo de todas las inundaciones posteriores— cuando la tierra hubo emergido del «Lago». El poder que reside en Unas es el poder inmortal de la realeza. Otra alusión —a la reconciliación de la discordia— añade una prueba más de su poder. Después de esto se proclama la unión con la madre:

Es Unas quien inundó la tierra
Cuando hubo emergido del Lago.
Es Unas quien arrancó el papiro.
Es Unas quien reconcilió a las Dos Tierras
Es Unas quien se unirá a su madre,
la Gran Vaca Salvaje (Pyr. 388).

Hay una frase en este texto que no hemos explicado. Se afirma que Unas arrancó papiro; este es un acto ritual realizado en honor de Hathor [83]. La referencia a este rito en nuestro texto sirve de preludio a la unión proyectada.

El papiro y el renacimiento a través de la madre están también relacionados en el rito de la erección del Pilar de Djed, una columna de tallos de papiro ingeniosamente ideada [84]. Los textos corroboran nuestra teoría de que el Pilar de Djed representa a una diosa-madre, especialmente a Hathor, embarazada de un rey o dios. Un último texto llama a Hathor «el Pilar de Djed hembra, que ocultó a Re de sus enemigos» [85]. También hay que recordar que Hathor era adorada en los árboles, incluso en los primeros tiempos [86]. En el mito de Osiris, tal como lo narró Plutarco, el dios era ocultado del mismo modo en un pilar: el cuerpo de Osiris, arrojado por el asesino Set al Nilo, fue flotando hasta Biblos, donde un árbol creció a su alrededor. El árbol se convirtió en un pilar del palacio del príncipe local, e Isis lo descubrió y recobró el cuerpo [37]. Es muy posible que el relato de un pilar recuperado por una diosa sea una racionalización de una antigua creencia de que un pilar era la misma cosa que una diosa, como hace pensar el epíteto de Hathor. Sin embargo, un autor tardío, Firmicus Maternus, describe el ahuecado fragmento de un tronco de árbol que contiene una figura de Osiris, hecha probablemente de tierra húmeda y granos de cereales [88]. El punto que nos inte-

* Véanse págs. 81-83.

resa es que el autor dice que el tronco de árbol se utilizaba en el culto de Isis. En Denderah aparece el ataúd de Osiris dentro de las ramas de un árbol [89]. Parece que es una simple variante pictórica que posiblemente se adopta para mayor claridad. De cualquier forma, parece que el símbolo del árbol o del pilar para representar la diosa, conteniendo al dios, está bien asentado en Egipto, y existen claros testimonios de que este dios era Osiris. El pilar de Djed está pintado, dentro de sarcófagos del Reino Nuevo, con ellos, sosteniendo los cetros y llevando la corona de Osiris (fig. 40). Algunas veces la figura está envuelta en las alas de Nut, la madre de Osiris (fig. 41) —una explícita referencia a su renacimiento. Estos símbolos son exactamente equivalentes a los textos que aparecen en ataúdes del Reino Antiguo, ya que en ambos casos los preparativos tienen como fin introducir el cuerpo del rey muerto en el cuerpo materno, pues se supone que a esto seguía el parto. La diferencia entre las dos costumbres (en su aplicación original al funeral real) puede ser descrita como si se tratara de una diferencia de punto de vista: el cuerpo en el ataúd (que es Nut) está considerado desde el punto de vista de los supervivientes: es el rey muerto Osiris; al cuerpo en los juncos del Pilar de Djed se le considera (como lo era el rey en vida) Horus, el hijo de Hathor. Pero los dos puntos de vista no están claramente diferenciados; pero, ¿por qué habrían de estarlo en verdad?. En ambos casos, el rey muerto vuelve al origen de su existencia y nace de nuevo.

La «erección del Pilar de Djed» está reproducida en una tumba del Reino Nuevo [90]. El pilar aparece, también aquí, con ojos, cetro y corona que indican que contiene a Osiris. Pero la ceremonia también está llena de inconfundibles referencias a Hathor. Mientras el rey y algunos parientes reales tiran de la cuerda que levanta el pilar, dieciséis princesas sostienen el collar *menat* y agitan el sistro, los símbolos de Hathor. Abajo aparecen unos hombres que utilizan como armas tallos de papiro, arrancados de los pantanos, en un simulacro de lucha entre los habitantes de Pe y Dep, las ciudades gemelas del Delta. Ahora bien, las luchas simuladas son muy corrientes en las representaciones rituales; son un medio para que la comunidad participe en un acontecimiento cósmico considerado como una victoria sobre la resistencia. Pero en nuestra pintura del sepulcro la ceremonia tiene una conexión muy específica con el relato de una lucha simulada que Herodoto (II. 63) nos informa tenía lugar en la ciudad de Papremis, en el Delta. Se trataba de un festival anual que se centraba en torno a la visita que el dios Ares (Horus) [91] hacía a su madre, y se indica que el propósito del dios era tener relaciones sexuales incestuosas con ella. Tenemos un buen testimonio egipcio con respecto a esta tradición. En un papiro mágico leemos:

Isis está desmayada sobre el agua.
Isis sale del agua.

Las lágrimas de Isis caen sobre el agua.
Ved, Horus viola a su madre;
Y las lágrimas de ella caen en el agua [92].

En Papremis, algunas personas habían hecho voto de luchar por Horus, y cuando la estatua del dios se aproximaba al templo de la diosa, los sacerdotes de ésta, asistidos por algunos de los habitantes, se oponían por la fuerza a que se acercase la procesión. Precisamente es a esta situación a la que se hace alusión en la pintura que muestra la erección del Pilar de Djed, ya que algunos de los hombres que toman parte en el simulacro de lucha con tallos de papiro gritan: «Yo cojo a Horus», como si eligieran bandos. En esta ocasión, el hijo que se acerca a su madre con miras a la unión es el difunto rey [93].

Se podría preguntar con mucha razón: «¿Por qué esta tristeza de Isis en el canto que hemos citado anteriormente y la resistencia simbolizada en los simulacros de lucha en Papremis y en el alzamiento del Pilar de Djed, si la unión incestuosa es la forma aceptada por la que se expresa la periodicidad de la aparición y reaparición del sol, y también la resurrección del rey?» La respuesta está en la preponderancia de la idea de la muerte sobre la del renacimiento, ya que por muy alegremente que el hombre creyera en ese renacer sin obstáculos después de la muerte, a pesar de todo, la idea de la muerte lleva consigo el temor. Los riesgos e incertidumbres que ninguna de las creencias sobre la futura condición del hombre pueden vencer, se objetivan en una oposición por parte de la diosa-madre, oposición que a su vez queda reducida a cero en el simulacro de lucha. Luego la lucha es un medio para expresar la incertidumbre y a la vez superarla.

Una segunda pregunta que podría hacerse es de qué modo puede transferirse al dios Horus una relación aplicable al sol en su curso y al rey en la muerte. Pero es que la noción de un dios que se engendra a sí mismo en su propia madre se convirtió, en Egipto, en una figura teológica de la idea que expresa inmortalidad. El dios que es inmortal, porque se puede volver a crear a sí mismo, se llama Kamutef, «toro de su madre». Ha quedado suficientemente probado que este término merece realmente la drástica interpretación que nosotros pretendíamos darle [94]. Nos hemos referido, al principio de este capítulo, a expresiones paralelas; por ejemplo, Geb se llama «toro» de su esposa Nut, y Amón, el «toro de su madre que se regocija en la vaca, el esposo que fecunda con su falo» [95]. Existen elaboraciones teológicas más complicadas, pero igualmente claras, especialmente cuando tratamos de la tríada de padre, madre e hijo, que en tiempos posteriores se estableció en la mayor parte de los templos egipcios. En Karnak, encontramos a Jonsu como hijo de Amón-Re y Mut, y la diosa se llama «Mut, la serpiente resplandeciente que se enroscó en torno a su padre Re y le dio a luz como Jonsu» [96]. Vamos a describir

ahora un festival en cuyo transcurso tenía lugar el misterio del Kamutef (cap. 15), y el dios se renovaba a través del Faraón. Sólo nos queda advertir aquí, una vez más, que los egipcios, al meditar sobre los problemas que mantenían un orden inmortal, encontraron sus medios de expresión en la espontánea imaginería de los pastores de ganado africanos.

Capítulo 15

EL PODER EN LA TIERRA: LA RESURRECCION

A. *Osiris, hijo de Geb y Nut*

La mayoría de los hombres reconocen un poder en la tierra, pero lo conciben de muy diversas maneras. La «Madre Tierra» de los griegos, de los babilonios y de muchos pueblos modernos era desconocida en Egipto [1], donde la tierra era un dios varón, Ptah o Geb, y se pensaba que el poder en la tierra, en la figura de Ptah, era supremo [2]. Hemos encontrado expuesto este criterio en la Teología Menfita (cap. 2); siguió siendo característico de las enseñanzas de Menfis en todas las épocas y se encuntra en varios textos importantes. Ramsés II se llama a sí mismo «Rey *(ity)*, Hijo de Ta-Tjenen, como Atum» [3]. Un himno de fines del segundo milenio lo expresa con las mismas alusiones al emerger de la tierra de un océano primigenio que encontramos en la Teología Menfita; ya que la «lasitud» de la tierra es su inacción bajo la inundación, y esto no es más que una repetición de esa primera fase en que la tierra estuvo cubierta por las aguas del caos:

Has permanecido [como rey] en la tierra durante su lasitud
De la que sólo se recuperó después
Cuando tú estabas en tu forma de Ta-Tjenen,
En tu manifestación de unificador de las Dos Tierras.
Lo que tu boca creó, lo que tus manos moldearon [v. gr., la tierra]
Lo has sacado de las aguas primigenias [4].

La primera fase de la cita indica que aquí se considera a la Colina Primigenia, que en el contexto solar era el primer producto de la actividad del Creador, como la misma encarnación de éste —Ptah-Ta-Tjenen, «Ptah, la Tierra Emergida».

Podría parecer que la figura de Geb posee las mismas potencialidades que la de Ptah. En primer lugar, Geb representa la tierra simplemente. La cebada crece «en las costillas de Geb», y la cosecha es «lo que el Nilo hace crecer sobre la espalda de Geb» [5]. La misma veneración a los poderes en la tierra que proclama a Ptah como la Causa Primera, se dirige a veces a Geb; hemos citado un texto de las Pirámides que de-

clara que él es el Ka de los demás dioses *. A veces se le llama «el padre de los dioses», y es posible que en alguna época y lugar se le adorase como Creador [6]. Sin embargo, son raras en nuestras fuentes las indicaciones de su supremacía. Incluso en la teología del Reino Antiguo, Geb aparece normalmente como parte de la Ennéada, entre cuyos componentes Atum, el dios-sol, es la fuente primaria de la energía creadora. Pero no es la dependencia en que Geb está del sol lo que se subraya, sino su poder, que sustenta a la siguiente generación de dioses, incluyendo a Osiris.

A esta altura estamos ya familiarizados con la figura de Osiris, el rey muerto; cuando le consideramos en su contexto teológico, su relación con Geb cobra una importancia fundamental [7]. Nut, el cielo, y Geb, la tierra, son sus padres. Como hemos visto ya en la Teología Menfita, Geb adjudica el gobierno de Egipto cuando el trono queda vacante por la muerte de Osiris, ya que el rey de Egipto, Horus, es «la semilla de Geb» [8]. Por eso, el ascenso al trono de Tutmosis I pudo describirse con estas palabras: «Se ha sentado en el trono de Geb, con el resplandor de la doble corona, el báculo de la realeza; ha recibido su herencia; ha asumido el lugar de Horus» [9].

Es importante que nos demos cuenta de que esta genealogía —Geb, Osiris, Horus— no es una vacía fórmula teológica, sino que representa un reconocimiento del poder en la tierra y de su relación con la realeza; forma parte de una curiosa figura mitológica —la Ennéada o los Nueve Dioses de Heliópolis—, que a primera vista parece totalmente artificial [10]. Pero este grupo, lejos de ser una combinación accidental de deidades que han sido reconocidas por casualidad en esta ciudad, representa un concepto lleno de un profundo significado religioso.

A su cabeza estaba el dios-creador, Atum; luego seguían la pareja divina que Atum creó de sí mismo —Sju y Tefnet—, aire y humedad. Seguían los hijos de esta pareja, que eran Geb y Nut, tierra y cielo; y sus hijos, Osiris e Isis, Set y Nefitis, eran los cuatro últimos dioses de la Ennéada.

No hay duda de que existe una profunda diferencia entre las cuatro últimas deidades y las cinco que las preceden. Atum, Sju y Tefnet, Geb y Nut representan una cosmología porque sus nombres describen elementos primordiales y su interrelación implica una historia de la creación. Los cuatro hijos de Geb y Nut no entran en esta descripción del universo, pero establecen un puente entre la naturaleza y el hombre, y ello de la única manera en que los egipcios podían concebir un vínculo de este tipo: a través de la realeza. Osiris [11] era la forma mitológica del rey muerto al que siempre sucedía su hijo Horus. La hermana y esposa de Osiris era Isis, el trono deificado **; pero estaba enteramente per-

* Véase pág. 91.
** Véanse págs. 67-68.

sonificada y, por lo tanto, podía asumir un carácter definitivo en la mitología: era la amante madre de Horus y la fiel compañera y defensora de Osiris. El nombre de Nefitis significa «Señora de la Casa», y se la concebía como madre de Set, pero en mitología aparece casi exclusivamente en conexión con Osiris, a quien ella y Isis socorren y lloran. Se asemeja al amigo de confianza o al siervo de la tragedia clásica. Finalmente, Set es el antagonista «per se» *; pero este papel le dota de ciertas características propias: se convierte en el dios del desierto y de los asiáticos frente a la fértil tierra de Egipto; en el dios del trueno y las nubes frente al sol; incluso en el dios de la tierra frente a Horus, el dios del cielo, y en el héroe del sol frente al enemigo del sol, Apofis [12]. Ante todo, es el oponente de Osiris y del legítimo heredero de Osiris, Horus. Podemos llamar a Isis, Nefitis y Set los satélites de Osiris, puesto que toda su *raison d'être* parece haber consistido originariamente en su relación con él y con su hijo, a pesar de los rasgos secundarios que la imaginación religiosa haya podido añadir a su papel preliminar.

De este modo, la Ennéada estaba constituida por los cinco dioses cósmicos, y Osiris con los tres dioses de su círculo. Aquí tenemos la clave de su significado: era un concepto teológico que abarcaba el orden de la creación al igual que el orden de la sociedad. Es típico del concepto egipcio de la realeza el considerar al ocupante de este cargo como parte, tanto del mundo de los dioses, como del de los hombres, puesto que si Osiris era el hijo de Geb y Nut, también era el rey muerto de Egipto. Y si Horus, el rey vivo [13], no formaba parte de la Ennéada, era, no obstante, el eje de esta construcción teológica. Horus vivía permanentemente en cada uno de los dioses. Por eso, cada rey, a su muerte, se retiraba ante el sucesor y se unía a Osiris, la figura mitológica del «padre del rey». El poder que había estado llevando la dirección del estado, se hundía en la tierra, y desde allí continuaba su benéfico cuidado de la comunidad, que se demostraba en la abundancia de la cosecha y de la inundación. Las ideas egipcias muy antiguas, que tienen su origen en las creencias africanas, hallan expresión en esta concepción de la vida futura del rey muerto **.

Sin embargo, esta teoría ignoraba al gobernante en cuanto persona y no hacía desaparecer la amenaza de aniquilación con la que se enfrentaba individualmente cada rey. No obstante, Osiris no sólo era el hijo de Geb, la tierra, sino también de Nut, el cielo. Esta relación prometía la resurrección individual por medio del renacimiento. Se pudo decir:

Tu madre Nut se extiende sobre tí... Hace que seas un dios...
Te protege de todo mal en su nombre [«la de] el Gran Tamiz» [14].
Eres el mayor de sus hijos (Pyr. 638).

* Véanse págs. 45-46.
** Véanse págs. 57-59.

Osiris, el hijo de Nut, conseguía la inmortalidad a través del renacimiento y por eso podía unirse al circuito del sol y las estrellas. Aparece de nuevo aquí la singular coherencia de las creencias egipcias; el linaje de Osiris parecería implicarle en dos destinos que se excluyen mutuamente; hasta que caemos en la cuenta de que el egipcio confiaba en una vida futura al unísono con los grandes movimientos cíclicos de la naturaleza que parecen eternos *. En el circuito de los cuerpos celestes, que atraviesa tanto el Infierno como el cielo, tenemos un concepto al que pueden subordinarse las ideas de «Osiris hecho tierra» y «Osiris renacido en el cielo». La oscuridad que aún guarda esta idea que pretende que una parte del hombre es obsorbida por y en la naturaleza, mientras que su individualidad, en cierto modo, se conserva, no es mayor que la que encierran otros relatos del misterio de la vida del hombre después de su muerte. En cualquier caso, tenemos un testimonio objetivo de que la creencia que acabamos de exponer fue la que profesaron los egipcios, ya que la Teología Menfita, en su última sección, atribuye precisamente este doble destino a Osiris: «Entró en las Puertas Secretas, La Gloria de los Señores de la Eternidad (los muertos) al paso del Que brilla en el Horizonte, en el sendero de Re, en el Gran Trono (Menfis). Se unió a la corte y fraternizó con los dioses de Ta-Tjenen, Ptah, Señor de los Años» **. Es evidente que «Osiris, uniéndose a la corte de Ta-Tjenen, La Tierra Emergida», es la forma mitológica de una creencia que queda expresada muy directamente en la frase: «De este modo Osiris se hizo tierra», frase que sigue inmeditamente a nuestra cita. Es igualmente evidente que las primeras frases describen la reunión de Osiris con el circuito del sol.

Hemos tratado del aspecto personal del destino del rey muerto en el que intervenían tanto su madre, Nut, como su padre, Geb (caps. 10, 13 y 14). Sin embargo, a la comunidad le interesaba más el otro aspecto: la manifestación del poder del hijo de Geb en todo lo que procediera de la tierra después de una muerte aparente, es decir, la vegetación anual después de la sequía, la inundación después de la retirada del Nilo, la salida de los cuerpos celestes tras un período de desaparición. Osiris no era el dios de la tierra, como Ptah, que, al parecer de sus devotos, *era* la tierra, amo supremo de todas las fuerzas inexplicables que contiene y, en realidad, en razón de ello, señor del universo y su creador. Osiris, como percibiremos, era de menor grado; era el rey muerto, pero, puesto que los dioses eran divinos, puesto que el poder que encarnaban era de la esencia de la naturaleza misma, y Osiris era el hijo de Geb y Nut, su vida no podía tener fin; su muerte era transfiguración y su poder se reconocía en esa vida que periódicamente surge de la tierra,

* Véanse págs. 141-145.
** Véase pág. 55.

renovada eternamente. De ahí que Osiris fuese el dios de la resurrección.

Entre los grandes dioses de Egipto, Osiris fue una excepción. Ninguna de las esferas de la naturaleza era totalmente suya. Era inmanente a la tierra, pero no era su personificación; participaba en el circuito solar, pero no era su amo; el Nilo tenía su propio dios, Hapi, y los cereales su diosa, Ernutet [15]. Incluso el poder generativo, la pura fertilidad de las plantas y los animales, estaba representado por otro dios: Min. Osiris era la vida tomada en el momento de la muerte. Por eso no era un «dios agonizante», sino —si se nos permite la paradoja— un dios muerto. No hay datos de que su muerte fuese representada en el ritual; en toda ceremonia Osiris se presentaba como un dios que había atravesado la muerte, que sobrevivía en el sentido de que no era destruido por completo, pero que no volvía a la vida. Su resurrección significaba su entrada en el Más Allá, y era una de las verdades que inspiraban a la religión egipcia el que, a pesar de su muerte, Osiris se manifestaba como vida en el mundo de los hombres. Su poder emanaba de su tumba en la tierra o en el mermado Nilo, del mundo de los muertos, transmutado misteriosamente en una variedad de fenómenos naturales que tenían un rasgo común: crecían y menguaban.

B. *Osiris en los cereales*

El brote anual de la vegetación en el suelo es la manifestación más sorprendente de las fuerzas del renacimiento y del crecimiento inmanentes a la tierra; y tanto en los primeros textos que poseemos, como en los de períodos siguientes, se cree que Osiris reaparece en los cereales En la Teología Menfita, es el entierro de Osiris en Menfis lo que convierte a la región que le rodea en el granero de Egipto. En el Misterio de la Sucesión hay dos escenas diferentes en las qu se identifica a Osiris con la cebada. En las «Contiendas de Horus y Set», Osiris responde a Re: «y por tanto mi hijo Horus se defraudará al ver que soy yo el que te hace fuerte, y que soy yo el que hizo la cebada y la escandia (trigo) para alimentar a los dioses, e incluso a las criaturas vivientes después de los dioses, y ningún (otro) dios ni diosa se encontró capaz de hacerlo» [16]. Asimismo se dice de Osiris en el templo ptolomeico de Denderah: «El que hizo los cereales del líquido que hay en él para alimentar a los nobles y al pueblo; gobernante y señor de las ofrendas de alimentos, soberano y señor de las vituallas» [17].

En el templo ptolomeico de Philae se muestran unas espigas, regadas por un sacerdote, que salen del cuerpo acostado de Osiris [18]. En tumbas de la Dinastía Decimoctava, y en otras posteriores, colocaban en un féretro una figura antropomórfica hecha de tierra y simiente, y regaban las figura durante una semana a fin de hacer germinar las semillas.

De este modo la resurrección del dios (con el que se identifican todos los muertos a la vez) tenía lugar en realidad dentro de la tumba [19]. El ritual del templo del período de los Ptolomeos incluía la preparación de los «macizos de Osiris» o «jardines» en varios de los principales santuarios, y allí también el brote del grano significaba la resurrección del dios [20]. No era sólo en el culto oficial donde se creía que Osiris surgía con el grano; por lo menos en los últimos tiempos esta idea se había arraigado firmemente en las creencias populares, y lo testifican varios autores griegos y romanos, como Plutarco, que afirma, refiriéndose a los egipcios: «Cuando abren la tierra con sus manos y la cubren de nuevo después de haber esparcido las semillas, preguntándose si éstas crecerán y madurarán, se comportan como los que entierran a alguien y se afligen» [21].

En la época de las cosecha, el dios volvía a morir en los cereales. Se cortaban las primeras espigas del cereal con lamentaciones, y se invocaba a Isis. Sin embargo, cuando finalizaba la cosecha, una vez aventado el grano y recogido el trigo de siembra, se anticipaba y se daba por hecho el renacer en el brote del grano de la siguiente estación. Autores clásicos posteriores afirman que Isis recogía los miembros desperdigados de Osiris en una cesta de aventar, y esta cesta fue llevada en las procesiones del culto a Isis a lo largo de todo el Imperio Romano. Puesto que al niño Dionisio también le «despertaron» en una cesta de aventar las danzas salvajes de las Tiríades del Monte Parnaso, podríamos dudar del origen egipcio del sentido de «aventar»; pero tenemos un texto de las Pirámides que parece incluir este tema. Es un curioso texto que reconoce la identidad del rey muerto y Osiris por la enfática manera en la que está construida su primera frase. La parte central se refiere, por consiguiente, a las benéficas características del rito del entierro de Osiris. Pero el texto combina decididamente la ineludible identidad del rey con Osiris y su deseo de supervivencia personal; él es el cereal, pero sube al cielo en las nubes de barreduras o menuda paja que se levantan cuando se aventa el grano [22]. La personalidad del rey no está encerrada en el trigo de siembra que tiene que morir en la tierra para producir la cosecha del año siguiente. Este es el tema que une la primera línea con el jubiloso final. Omitimos unas cuantas alusiones teológicas, y dice así:

¡*Osiris* es Unas en al barcia que sube!
Aborrece la tierra;
No ha entrado en Geb para perecer.
No duerme en su casa [tumba] en la tierra
de tal modo que sus huesos puedan romperse.

¡Su mal es expulsado!
se ha purificado con el Ojo de Horus.
Su mal es expulsado
por los Dos Milanos de Osiris [Isis y Nefitis].

...Unas está en camino hacia el cielo;
Unas va de camino al cielo
con el viento, con el viento! (Pyr. 308-9).

En este texto encontramos un reconcimiento de la identificación con Osiris, pero una evasión de las implicaciones infernales, y la resurrección se logra, por así decirlo, sin rodeos. Recordemos que en el Misterio de la Sucesión, cuando se traen el pan y la cerveza, los productos de la cebada, «Horus dice a Geb: han puesto a mi padre en la tierra ... han hecho necesario el que le lloremos» *. Es comprensible que el rey no escogiera este aspecto de su vida futura para detenerse en él cuando reflexionase sobre su inminente muerte.

Probablemente deberíamos explicar del mismo modo una curiosa discrepancia entre la religión popular y la oficial de Egipto, si es que las costumbres de los campesinos de los tiempos greco-romanos, citados al principio de esta sección, se remontan a la antigüedad preclásica. En esa época, en cada etapa del trabajo del granjero, se reconocía explícitamente la conexión existente entre Osiris y el grano, pero ello desempeñaba un papel muy poco importante en el calendario oficial, lo cual contrasta sorprendentemente con el papel preponderante que se asignó en él a las vicisitudes de la otra manifestación de Osiris, el Nilo, que, como veremos, dominaba los festivales del año oficial. Evidentemente, no se podía descuidar la cosecha, el estado tenía que participar en ella y de ese modo establecer una armonía con el proceso de la naturaleza a través de las estaciones. Por lo tanto, el rey iba cada año, en la época de la cosecha, a cortar una gavilla de grano para dedicársela a un dios. Pero este dios no era Osiris, ya que la cosecha sólo podía suponer la muerte para una deidad cuyo poder era inmanente a la tierra y que se manifestaba en los cereales. Se cortaba el cereal, y la tierra quedaba al descubierto bajo un sol intenso, esperando las aguas de la inundación, que no llegarían hasta dos o tres meses después. Un festival de la cosecha centrado en Osiris hubiera tenido que realizarse a menor escala. Como veremos, los babilonios podían abrigar un pensamiento de este tipo **, mientras que todo lo que sabemos de los egipcios demuestra que la hubieran encontrado detestable; no admitían fácilmente el lado sombrío de la vida, no sólo, quizá, por motivos hedonistas, sino también porque, en su concepción estática del mundo, el pesar no duraba. Para los babilonios, la incertidumbre era la misma esencia de la vida, y negar la inquietud hubiera sido tan irreal para ellos como hubiera sido para los egipcios el predominio de la aflición.

La fiesta de la cosecha no se dedicaba, por consiguiente, a Osiris, sino a Min, el dios que personificaba la fuerza generativa de la naturaleza, el abundante poder de procreación en los hombres, animales y

* Véase pág. 159.
** Véanse págs. 303-307.

plantas. La estatua del dios fue, desde los primeros tiempos, la figura de un hombre itifálico, y en las procesiones y en las capillas la acompañaba una caja de plantas de lechuga [23]. Además, Min era un dios de la lluvia, «abridor de nubes» [24], y estaba relacionado con el conjunto de creencias africanas referentes al ganado a través de su asociación con un toro blanco y el epíteto de «el que ha creado la vegetación, permitiendo que los rebaños vivan» [25]. Además, su santuario estaba coronado con un par de cuernos de toro [26]. El nombre «Festival de las Escaleras de Min» establece una relación con el concepto de la Colonia Primigenia, que, como centro de fuerza creadora, se pensaba con razón que era el lugar donde el dios se situaba.

En esta fiesta de la cosecha [27], el rey iba en procesión, acompañado por el toro blanco, la reina, un estandarte, las estatuas de los antepasados y también la estatua del dios, que llevaba a hombros un grupo de sacerdotes ocultos por grandes colgantes decorados excepto las cabezas. Quizá se llevase las estatuas del dios a los campos, donde es posible que se erigiese un santuario. De todas formas, el rey cortaba una gavilla de escanda que, según parece, era ofrecida al toro blanco. Hasta aquí, la marcha de las ceremonias se ha deducido de los textos y relieves sin gran dificultad, pero la ofrenda del grano al toro sólo puede explicarse por conjeturas; quizá fuese un rito propiciatorio. Puesto que el primer fruto de la cosecha servía para fortalecer la encarnación de la fertilidad —el toro—, se evitaba el peligro de que la siega del grano lanzara un conjuro de esterilidad. Los ritos siguientes son poco claros. Es posible, a pesar de que sólo haya alusiones a este respecto, que el rey y la reina tuvieran relaciones sexuales en ese momento [28]. En cualquier caso, un sacerdote invocaba el misterio del Kamutef, epíteto que se daba a Min con más regularidad que a ningún otro dios: «¡Salve a ti, Min, que fecunda a su madre! Qué misterioso es lo que le has hecho en las tinieblas.»

El misterio al que se refiere es el de la concepción y renacimiento. ¿Pero, era solamente Min en cuanto personificación de la fertilidad en general el que era invocado en la unión con su madre en la fiesta? ¿O era, a la vez, el dios quien en el Faraón preparaba la renovación de su encarnación engendrando un heredero? Hatsepsut se llamó «la hija del Kamutef», y se decía que Amón vino a ser uno mismo con Tutmosis I cuando fue ella engendrada *. En el Festival de Min, el sacrificio que precedía inmediatamente a la ceremonia de la gavilla se ofrecía a «su (del rey) padre, Min-Kamutef; al Ka del rey; y a los Antepasados Reales». Si recordamos que el Ka representa la fuerza vital, es muy posible que estas tres invocaciones se refieran a la continuación del linaje real [29]. La divinidad que está encarnada en el rey es Horus, pero hemos visto que en ciertos aspectos el Faraón se presentaba como

* Véanse págs. 68 y 129.

Upwaut *, y no hay razón para no pensar que podían también creer que Min animaba al rey en ciertas circunstancias. No cabe duda de que se pensaba que Min era una forma de Horus, como da a entender el texto del festival cuando afirma que «Min da órdenes junto con su padre Osiris». En el Reino Medio ya se llamaba a Min «hijo de Osiris, nacido de la divina Isis» [30], epítetos que le identifican inconfundiblemente con Horus, el Faraón gobernante. Los textos de las Pirámides asocian a Min con las Dos Capillas [31], y los nombres divinizados de algunos de los príncipes de las Dinastías cuarta y quinta están compuestos exclusivamente de los elementos Re, Horus y Min [32]. Queda claro por estos hechos que en las primeras épocas Min estuvo más íntimamente relacionado con la realeza que ningún otro dios, a excepción de Horus, y era lógico que así sucediera, ya que Min personifica la fertilidad de los campos, animales y plantas y la realeza egipcia aseguraba a la sociedad los beneficios de la abundancia de la naturleza. Min, entonces podría ser un aspecto del Faraón, y sería consecuente con esta línea de pensamiento el que la continuidad del linaje real se lograse en el Festival de Min, donde el dios era uno mismo con el Faraón, al igual que Amón había sido uno mismo con Tumosis en la concepción de Hatsepsut. De hecho, existe un texto que expresa la relación más íntima que se pueda concebir entre el rey y el dios: «Tu corazón (el de Min) se unió con el rey, como el corazón de Horus se unió con su madre, Isis, cuando la violó y volvió hacia ella su corazón» [33].

Además de estas indicaciones, hay una consideración general que nos llevaría a suponer que un acto que afecta a la realeza formase parte del ritual del Festival de Min: necesitamos este acto para contrapesar el corte de la gavilla de escanda, que caracteriza esta fiesta como un festival de la cosecha. En cualquier caso, los ritos finales de la ceremonia son de un tipo que sería inadecuado definirla como un festival de la cosecha. La última escena muestra al rey volviendo del santuario de Min coronado con la doble corona y sosteniendo en sus manos algunas espigas de los cereales que se han cortado y consagrado. Dos sacerdotes sostienen rabos de toro, y quedan sin aclarar algunas referencias a las «Almas del Este». Pero a la vez se pone en libertad a cuatro pájaros para que lleven el siguiente anuncio a las cuatro esquinas de la tierra: «Horus, el hijo de Isis y Osiris, ha tomado la gran corona del Alto y Bajo Egipto; el rey Ramsés III ha tomado la Gran Corona del Alto y Bajo Egipto.»

Es posible que en la coronación los pájaros puestos en libertad hubieran proclamado el ascenso al trono del rey [34], pero no cabe duda de que así ocurría en el festival de Min. El mensaje sólo podía comunicar algo que ocurría en la celebración anual. No podía anunciar que el rey había subido al trono, pero podría haber anunciado que el dios Min-Har-Najt (Min-Horus el Enérgico) había asumido la corona durante el festival al

* Véanse págs. 50, 96, 116, 226.

hacerse uno mismo con el rey Ramsés III. No podemos sino hacer suposiciones sobre lo que los textos no dicen explícitamente, pero está claro que el festival llevaba a una reafirmación de la armoniosa trabazón entre la naturaleza y la sociedad en la persona del soberano. De este modo, el estado celebraba la maduración de la cosecha con la adoración no a Osiris, sino a una deidad cuya exuberante fertilidad era inmune a los estragos que los segadores hacían en la producción de la tierra.

C. *Osiris en el Nilo*

Osiris se manifestaba en los cereales, porque las semillas, aparentemente muertas, brotaban y crecían gracias a las fuerzas vitales de la tierra. Un fenómeno igualmente misterioso y trascendental, que puede ser comprendido como efecto de fuerzas subterráneas, es la inundación anual del Nilo, que da una nueva vitalidad a los secos campos desnudos [35]. El agua de la inundación que lleva el limo se llamaba el «agua pura» o el «agua joven», y se pensaba que este agua era traída por Osiris o que emanaba de él, o que cogía de él su poder, por lo que incluso se llega a identificar con él: «Horus viene a reconocer a su padre en ti, rejuvenecido bajo el nombre de «agua joven» (Pyr. 589). La vitalidad que surgía de la tierra, tanto en la vida vegetal como en el agua del Nilo, era una manifestación de Osiris, hijo de Geb [36]. Los primeros egipcios habían identificado el lugar donde el Nilo surgía de las profundidades, con las fantásticas piedras de granito, los rápidos y las revueltas corrientes de las cataratas de Asuán. Por lo tanto, se servía una libación al rey muerto para devolverle lo que de él había surgido:

¡Oh Osiris Pepi! Acepta esta libación [kbhw] que Horus vierte para
tí, en tu nombre «el que surgió de las cataratas [kbhw]».
Acepta tu nitro [ntr] para que seas divino [ntry]. Tu madre
Nut ha hecho que tú seas un dios [ntr] a causa de tu enemigo,
en tu nombre de «dios [ntr]».
Toma para tí el flujo que ha salido de tí (Pyr. 765).

Ramsés IV dice en su himno a Osiris: «Eres el Nilo ... los dioses y los hombres viven de tu flujo» [37]. Un texto de las Pirámides dice: «Los arroyos están llenos, y los canales se desbordan por las purificaciones que vienen de Osiris» (Pyr. 848).

Esta misma idea se elabora de muy diversos modos. A Osiris se le considera equivalente a toda extensión de agua conocida: El mar Egeo, el Océano, los Lagos Amargos, etc. [38]. Algunas imágenes concretas llegan incluso a considerar equivalentes la inundación y los líquidos que fluyen de su cuerpo en descomposición (Pyr. 788, 1.360). Sin embargo, estas evoluciones secundarias no oscurecen el claro sentido de la mayoría de los textos: que Osiris se manifiesta en las aguas de la vida que salen de

la tierra cuando el campo y el pueblo más lo necesitan. Incluso en los días de Plutarco tenía validez esta idea, pues éste manifiesta: «El diecinueve de Athyr descienden al agua por la noche. Los acólitos y sacerdotes llevan una arquilla que contiene una vasija de oro. En ella vierten agua dulce y la multitud que está presente grita: «Se ha encontrado a Osiris» [39].

Este «descubrimiento» de Osiris en el Nilo desempeña un papel muy importante tanto en el mito como en el ritual. Es corriente en los textos de las Pirámides [40], que lo sitúan generalmente a los ribazos de Nedyt, un emplazamiento en Abidos. En la Teología Menfita, Horus era «colocado en el lugar donde su padre se había ahogado», y más tarde Isis y Nefitis vieron el cuerpo de Osiris mientras flotaba Nilo abajo, y fue «encontrado» y enterrado en Menfis. En esta escena no se pueden desunir las características regias y las cósmicas adscritas a Osiris. Si se pensaba que el poder fertilizador de la inundación era una emanación de Osiris, la viva imagen del dios flotando con las aguas crecidas de la inundación es maravillosamente sugestiva. Al mismo tiempo, Osiris se presenta como el difunto gobernante cuyo enterramiento en el castillo real explica la fertilidad de la tierra que rodea a Menfis.

El tema de la anegación de Osiris, de Osiris ahogado (que también aparece en los textos de las Pirámides) [41] es por sí mismo ambiguo. Puede que sea simplemente la imagen más concreta en la que se puede combinar el poder fertilizador de la inundación con una figura antropomórfica: el poder de la tierra para producir fruto desaparece cuando el agua del Nilo desciende hasta no discurrir más que por unos pocos canales profundos de su cauce. Osiris se pierde en el río mermado, se ahoga, probablemente es arrojado por el hostil Set, el dios del cálido desierto; cuando avanza un poco el verano, las aguas comienzan a crecer —sin razón aparente, ya que continúa el calor. Pero con la inundación vuelve la fertilidad; «se encuentra» a Osiris en el Nilo, o en los «ribazos de Nedyt». Otra explicación del tema de la muerte de Osiris ahogado parte de esta premisa: Osiris es ante todo inherente a la tierra; con este enfoque, su «anegación» podría ser la imagen de la desaparición de los campos bajo el agua de la inundación, a pesar de que esta última emana del mismo Osiris [42]. Es más probable que la primera teoría sea correcta, y no la segunda, puesto que ésta implicará que el «descubrimiento» de Osiris consistía en la aparición de las tierras fertilizadas al bajar la inundación, mientras que la otra interpretación da una precisa contrapartida mítica del ritual que recogió Plutarco. En otro texto de las Pirámides (Pyr. 1.044-45), Osiris se presenta como la personificación del Nilo en paralelismo con Geb, que lo hace como personificación de la tierra. Igual que el rey muerto es levantado al cielo por Geb cuando entra (cadáver) en la tierra, del mismo modo Osiris le elevará al cielo si cayese en el Nilo. En la escena 4 del Misterio de la Sucesión «se ordena a los peces y pájaros que busquen a Osiris», una orden que indica, una vez más, que

está en el Nilo. Incluso es posible que en algún momento de la obra se representase a Osiris por ocho jarros llenos de agua del Nilo [43].

Mientras que la relación de Osiris con la vegetación se mantuvo viva en las costumbres del pueblo y en los festivales de la realeza, su asociación con la inundación del Nilo se expresaba por medio de las principales celebraciones de las estaciones que seguían a la crecida y retirada del río. Se hacía coincidir el Año Nuevo con la crecida del Nilo; las grandes celebraciones de finales del mes de Joiak coincidían con la retirada del Nilo y la aparición de los campos fertilizados; cuando el Nilo estaba en su punto más bajo, se decía que Isis y Nefitis lloraban a Osiris.

Es probable que el pueblo celebrase este acontecimiento, porque la temida escasez de agua de la que dependían evocaría inevitablemente el espectro del hambre y les empujaría a participar en ella por medio de algún rito. Sin embargo, sólo tenemos una alusión tardía a la Estación de la Inundación, cuando Pausanias, demostrando que se puede interpretar la mitología como magia benévola, dice: «Los egipcios dicen que Isis llora a Osiris cuando el río empieza a crecer; y cuando inunda los campos, dicen que son las lágrimas de Isis» [44]. Por supuesto, esta tradición puede ser antigua. El estado también actuaba en la crisis anual, por lo menos durante la Dinastía XX. Sabemos por inscripciones en las rocas de Silsileh que Ramsés II y Ramsés III arrojaban sacrificios al río durante este período decisivo, y también conocemos un rollo de papiro que contenía bien una orden al Nilo para que creciera, o bien un contrato ofreciendo regalos a cambio de su crecida *.

También, más o menos por esta época, tenía lugar en Abidos la Gran Procesión. Parece que los egipcios estaban ansiosos por asistir a las festividades y que a veces llevaban los cuerpos de sus muertos allí, en esta época [45]. Las celebraciones tenía lugar en un lago, como sabemos por la inscripción de Neferhotep [46], y del que también se hace mención en los textos de las Pirámides. El dios Osiris estaba a bordo de un barco en las aguas de Nedyt y vencía la oposición que existía contra él. Este marco y la fecha del festival (la época de la crecida) nos inclina a suponer que la Gran Procesión «hallaba» a Osiris en forma de las dulces aguas de la inundación creciente que relató Plutarco. Sin embargo, no hay prueba de ello, a pesar de que los textos de las Pirámides afirman que se «encontró» a Osiris en los ribazos de Nedyt.

En la Gran Procesión y en otros festivales que posiblemente estaban unidos a la crecida del Nilo [47], se hacía hincapié en la victoria y la renovación de la vida. En otoño, cuando el caudal del gran río va bajando, se celebraban otros festivales que estaban también dedicados a Osiris. El último día de la Estación de la Inundación (30 de Joiak) se represen-

* Véanse págs. 82-83.

taba el «entierro de Osiris». El relato de Plutarco parece erróneo [48] *; en los tiempos faraónicos estas celebraciones no poseían el carácter lúgubre que sugiere su nombre, ni había razón para la tristeza. Si la retirada de la inundación del Nilo indicaba la disminución del poder del dios en una esfera, era en cambio un preludio de la manifestación de su acrecentado vigor en otra, ya que, casi inmediatamente, el trigo recién sembrado empezaría a brotar en los campos que se estaban secando.

Debiéramos quizá tomar en consideración la posibilidad de que la designación «Entierro de Osiris» se refiriese no a la desaparición del agua de la inundación, sino a la siembra del grano. Esta frase se conserva en ciertos calendarios (como el de Denderah), que también menciona la fiesta de «labrar la tierra» ocho o dieciocho días antes, lo que supone dejar un largo intervalo entre dos actividades que normalmente habrían de seguirse inmediatamente, lo cual nos deja todavía inseguros con respecto al significado del «Entierro de Osiris», en cuanto que no era un rito de la realeza. Es indudable que los calendarios de la época de los Ptolomeos no se ocupaban de los ritos populares, a excepción de algunos actos simbólicos de los sacerdotes [49]; sin embargo, se diría que se originaron en las celebraciones del pueblo en su totalidad. El relato de Plutarco de que los campesinos sembraban con semblante triste, como si enterrasen a alguien, también apoyaría la interpretación del «Entierro de Osiris» como siembra del grano, si pudiéramos estar seguros de que la tradición es antigua. Pero las celebraciones oficiales de una estación, que en Egipto es de liberación y expectativa, se realizaban en un estado de ánimo alegre y culminaban con la erección del pilar de Djed como símbolo de la resurrección del dios. El calendario de Denderah muestra la siguiente anotación para el último día de la Estación de la Inundación: «Erección del Pilar de Djed en Busiris, el día del Entierro de Osiris» [50].

Hemos estudiado la erección del pilar de Djed con respecto a la realeza **, pero era, como el Entierro de Osiris, un acontecimiento anual. Ambos ritos se realizaban como periódicas celebraciones regulares en las que la comunidad expresaba activamente su interés por las vicisitudes de un dios cuya «resurrección» —la subida de las aguas del Nilo o el crecimiento del grano— era un requisito que condicionaba su propio bienestar durante el año venidero. Además, estas celebraciones recurrentes de la renovación del poder de Osiris en la tierra ganaban un significado aún mayor si había muerto un rey el año anterior. Entonces el dios, honrado cada año por esa celebración del pueblo, estaba realmente entre ellos en la forma del cuerpo muerto del difunto gobernante. El «Entierro de Osiris» conseguía presentar un carácter de realidad enteramente excepcional en los ritos finales del funeral real, y nunca el restablecimiento de las

* Véanse págs. 225-228.
** Véanse págs. 199-202.

fuerzas de la naturaleza aparecía más íntimamente relacionado con la esperanza de la resurrección. La expectativa y la promesa de prosperidad, siempre inherente a la estación, nunca resultaban una experiencia tan viva como cuando, a la erección del Pilar de Djed, seguían las festividades de la coronación del nuevo rey.

Hemos citado algunos cantos * que demuestran que el pueblo saludaba el acto de la coronación con un sentimiento de alivio y con expectativas que sólo pueden explicarse si recordamos que el ascenso al trono de un nuevo rey era un acontecimiento de trascendental significado. Cuando consideramos la misma celebración a lo largo de los festivales religiosos e investigamos cómo influía en las fiestas anuales de Osiris, podemos apreciar una vez más la consistencia y la lógica interna de las creencias religiosas egipcias. La comunidad participaba en las grandes crisis naturales del año —los cambios decisivos del ciclo del Nilo, la siembra y la maduración de sus cosechas— por medio de festivales centrados en torno a la figura mitológica de un rey divino, Osiris. Las realidades de la institución real —su comienzo en un nuevo reino, su renovación en el festival de Sed, su reafirmación en el festival de Min— se hacían coincidir con esos mismos «Días de Año Nuevo». Cuando, por lo tanto, la muerte daba realidad a la fórmula de Horus sucediendo a Osiris, los ritos de la sucesión, celebrados en las fechas de los festivales de Osiris, no se experimentaban como una combinación de las ceremonias de la realeza con las del dios, sino que unas y otras se fundían en una sola celebración, que era excepcional, solamente en cuanto que la concepción fundamental de una sociedad que funcionaba dentro de la naturaleza por medio de su rey se realizaba con una intensidad fuera de lo normal.

Poseemos un pequeño monumento de la muerte de Tutmosis III que arroja luz sobre el especial estado de ánimo de estas celebraciones. Tenemos que recordar que este rey había cambiado profundamente el aspecto de Egipto: le había dado un imperio asiático, construido edificios por todo el país y organizado su administración eficazmente. Además había gobernado cincuenta y cinco años; en resumen, que, a su muerte, se produjo una situación que muchos de sus súbditos no habían conocido antes: se encontraron con que faltaba en el país su mano fuerte al timón. Su muerte ocurrió alrededor del 14 de marzo [51], en el período más crítico del año, cuando se recogía la cosecha de los campos, cuando el Nilo estaba tan bajo que «no había suficiente agua para cubrir los secretos del Infierno» [52]. Había muerto Osiris. No se sabía cuál sería el caudal de la inundación, ya que, en realidad, faltaban otros tres meses para su momento correspondiente.

Esta situación explica la emisión de pequeños escarabajos con la tranquilizadora inscripción siguiente: «Tutmosis III está en el cielo como la luna. El Nilo está a su servicio. El (Tutmosis III) abre su cueva para

* Véanse págs. 82 y 84.

dar vida a Egipto» [53]. Se evita el nombre de Osiris, puesto que es evidente que se desea hacer referencia al difunto gobernante. Si nuestra conjetura con respecto al período de la emisión es correcta, la referencia a su fuerte personalidad es el rasgo más importante del texto. Pero las implicaciones son tan claramente osirianas como para resultar inconfundibles: «El Nilo está a su servicio.» Además, hace que el Nilo surja de su cueva —de la tierra— el dominio de Osiris. Y finalmente se dice que el rey está en el cielo no como Re, sino como la luna; y la luna es otra de las formas en que Osiris se manifiesta. Se dice que en el templo de Denderah: «El (Osiris) se despierta del sueño (de la muerte) y vuela como el pájaro benu y se hace sitio en el cielo como la luna» [54].

D. *Osiris en Orión y la Luna*

Hemos visto que Osiris «se convierte en tierra», pero que no es un «dios de la tierra», sino un dios de las manifestaciones de la vida que provienen de ella. Osiris, si hemos de utilizar estos términos inexactos, es un «dios del grano» y un «dios del Nilo», pero cualquier cosa que parezca provenir de la tierra tiene que considerarse como manifestación de Osiris. Y, aunque pueda parecernos paradójico, ello es aplicable a todos los cuerpos celestes. Las estrellas salen en el horizonte y lo mismo hacen el sol y la luna, por lo que Osiris incluso se llama «el del horizonte del que Re proviene». Pero el cuerpo celeste que con más frecuencia representa a Osiris es Orión. Nos hemos encontrado antes con esta equiparación *, y todavía podemos citar otro texto en el que se dice del rey muerto: «He aquí que ha venido como Orión. He aquí que Osiris ha llegado como Orión» (Pyr. 819 c). La estrella-perro próxima, Sotis, es Isis. La verdadera posición de las dos en el cielo se refleja en un texto de la época de los Ptolomeos en el que Isis se dirige a Osiris de esta manera: «Tu imagen sagrada, Orion en el cielo, sale y se pone cada día, yo soy Sotis que la sigue, y no la abandonaré» [55].

No se puede negar que nos parece que esta red difusora de asociaciones e identificaciones destruye el significado de los símbolos implicados, y se pasa el límite de lo que tiene sentido cuando encontramos, en textos del Reino Nuevo, compuestos tales como «Osiris-Apis-Atum-Horus en uno, el Gran Dios» **. Pero si no tenemos en cuenta estos extremos, encontraremos que mucho de lo que a primera vista parece carecer de sentido en realidad lo tiene. Además, los primitivos, lejos de compartir nuestra pasión por la definición y distinción precisas valoran cada una de las relaciones que pueden establecerse entre fenómenos que parecen dispares, como un modo de fortalecer la estructura del entendimiento de la comprensión que intentan percibir el mundo. Las asociaciones celes-

* Véanse págs. 142-143.
** Véase pág. 168.

tes del Osiris ctónico parecen particularmente apropiadas. En primer lugar, existe una semejanza entre el Osiris que vence a Set y a la muerte, y los cuerpos celestes, victoriosos sobre las tinieblas y sobre esos poderes desconocidos que ocasionan su desaparición circunstancial. El crecimiento y diminución de la luna muestran especialmente una estrecha semejanza con las vicisitudes de Osiris que sucumbe ante el enemigo para que Osiris le reviva; muere en el grano y desaparece en las aguas del Nilo para recuperarse misteriosamente después de unos intervalos de tiempo determinados [56]. Además, es una creencia general que la luna influye en la germinación de las semillas y en la fertilidad anual [57]. En época tardía, se hacían figuras en forma de media luna con tierra húmeda y semillas, tan pronto como se «encontraba» a Osiris, en su aspecto de agua del Nilo [58]. Y en el himno a Osiris de Ramsés IV leemos: «En los días de los que se dice que Nut todavía no estaba preñada de tu hermosura, tú, no obstante, vivías en forma de dioses y hombres y mamíferos y pájaros y peces. He aquí que tú eres la luna en lo alto: tú rejuveneces a voluntad y envejeces a voluntad» [59].

Además de la semejanza entre el destino de Osiris y los destinos de los cuerpos celestes en sus respectivos cursos [60], existe otro concepto que permite su comparación: el circuito cósmico, que abarca el Infierno de Osiris y el cielo en una serie continua de movimientos. Leemos, en efecto: «se abre a tus pies una rampa hacia el Infierno, hacia el lugar donde está Orión.» Allí los muertos se unen al circuito. Si la reaparición diaria del sol y las estrellas asumían el carácter de una resurrección, no era ilógico reconocer que una fuerza, tan similar como para sugerir una identidad, animaba los cuerpos celestes, el crecimiento de las cosechas y la aparición, después de la sequía, de las aguas del Nilo. De aquí una bendición como la que sigue, dirigida a un rey: «Te concedo que puedas salir con el sol, rejuvenecerte como la luna, repetir la vida como la inundación del Nilo» [61].

E. *Osiris, rey de los muertos*

Si muchos fenómenos naturales pueden interpretarse como resurrecciones, el poder de resurrección es propiedad peculiar de Osiris. La divina figura del rey muerto personificaba el resurgimiento de la vitalidad que se manifiesta en el grano creciente, la inundación creciente, la luna creciente. Pero a Osiris no le caracterizaba la pura vitalidad tal como la poseía Min; él era el don del renacimiento, de la resurrección, porque el rey tenía que morir para entrar en la tierra y beneficiar al hombre en cuanto dios subterráneo, el trigo de simiente tenía que morir para producir la cosecha y el Nilo tenía que retroceder para traer la inundación.

Osiris, por tanto, vence a la muerte. Y por ello pudo adquirir un significado que superaba incluso la preocupación de los egipcios por la

integración de sociedad y naturaleza. Era posible interpretar su destino como una promesa de vida futura para todos, pero, para que esto fuese así, era necesario que se debilitase la barrera existente entre el rey y los plebeyos como seres esencialmente diferentes. Esto ocurrió en el Primer Período Intermedio, cuando la desintegración del Reino Antiguo ocasionó el declinar de la realeza y la disolución de las tradiciones establecidas. Todos los reyes sobrevivían en el Más Allá en cuanto Osiris; pues bien, el pueblo, al carecer de guía, usurpó, en su ansiedad, la prerrogativa real y aspiró a un entierro osiriano con la esperanza de conseguir la resurrección *. Desde ese momento, encontramos que a Osiris, el rey muerto, se le adora como el prototipo y salvador de los muertos comunes.

En las páginas siguientes comentaremos este aspecto de Osiris, que prevalece en la mayoría de los monumentos existentes. Pero no era nuevo; no era en absoluto una reinterpretación del carácter original del dios, como tampoco lo fue el aspecto subterráneo que hemos estudiado en sus varias manifestaciones. Ambos aspectos le corresponden porque era un rey muerto, que gobernaba los poderes inmanentes a la tierra ** y regía también a los muertos.

Osiris, jefe de los occidentales

Osiris resucitaba, pero no reasumía su existencia anterior, es decir, no ascendía de nuevo al trono. La obra de Set no quedaba enteramente anulada, ya que Set tenía también su función reconocida en el orden existente. Osiris resucitaba a una vida en el Más Allá; su figura aparece envuelta en los lienzos de momia: es el «Jefe de los Occidentales», el rey de los muertos.

Por muy apropiado que parezca el epíteto «Jefe de los Occidentales», no se refirió originariamente a Osiris. Fuese lo que fuese lo que las gentes más pobres creyesen, los hombres del Reino Antiguo que nos han dejado documentos confiaban en que el rey a quien habían servido en este mundo les llevaría al Más Allá. A este respecto, la figura de Osiris no sustituyó, al principio, a la del monarca individual. Por eso se comprende que no parezca que se mencione a Osiris en el gran templo de Abidos con anterioridad al Reino Medio. Las inscripciones más tempranas de la monarquía nombran a Jentiamentiu, el «Jefe de los Occidentales» [62]. Se pinta a este dios como un perro o chacal tumbado, a la manera de Anubis, con el que se le identifica con frecuencia.

Pero el hecho de que Osiris absorbiese a Jentiamentiu (un proceso ya concluido cuando se escribieron los textos de las Pirámides [63], aunque los textos del templo de Reino Antiguo lo pasan por alto) no significa,

* Véanse págs. 228-232.
** Véanse págs. 57-59.

como frecuentemente se mantiene, que Osiris fuese un dios de los muertos en el sentido en que lo era el dios-chacal. La diferencia entre los dos es bastante notable: el chacal conoce los caminos del desierto y guía a los muertos hasta los cementerios en los que él es el amo. Los egipcios tenían varios dioses de este tipo; eran los señores de las necrópolis. Además, Anubis llegó a ser el dios de los ritos de los entierros, de la momificación y al mismo tiempo de las tumbas. Por eso estas deidades son dioses de los muertos en un sentido mucho más restringido que Osiris.

Por supuesto es significativo que en los primeros tiempos se identificase a Osiris con un dios de una necrópolis; pero Osiris no sólo presidía los ritos funerarios o la sepultura, sino que, como era un rey muerto, era el jefe y protector de los muertos, y también su prototipo porque había alcanzado la vida eterna a través de la muerte; los mortales podían seguirle al Más Allá y hallarían la vida.

Es cierto que al principio se invocaba a Osiris junto con Anubis, pero es una combinación perfectamente comprensible; se convocaba al dios-chacal porque el muerto entraba en la tumba, pero a la vez se invocaba al líder que había precedido al muerto en la otra vida. Puesto que Osiris era, y siempre lo fue, la figura mitológica con quien todo gobernante sucesivo se fundía a la muerte, los hombres, al morir, iban en su busca para que fuese su guía o conductor.

Nyakang

A fin de representarnos con suficiente vivacidad el papel que una figura como ésta podía desempeñar en la vida espiritual del pueblo, tenemos que considerar por un momento un dios muy similar venerado por los Shilluk, los modernos nilotas emparentados con los antiguos egipcios. Hemos citado anteriormente * al Nyakang, que, como Osiris, representaba al difunto rey, y a quien también, como a Osiris, se atribuye el haber dotado a su pueblo de los elementos de la cultura. Ambos están continuamente preocupados con el bienestar de su pueblo y ejercen su influencia sobre él desde el Más Allá. «Incluso antes de que el mijo madure, el pueblo corta alguna de las gavillas en maduración y las introducen entre la paja de la choza sagrada. Se diría, pues, que los Shilluk creen que dependen del favor del Nyakang para conseguir la lluvia y las cosechas» [64] —del mismo modo que Osiris trae la inundación y las cosechas a los egipcios. El dios supremo de los Shilluk no es Nyakang, sino Juok, lo mismo que se reconoce que Amón-Re es superior a Osiris. Como Osiris, Nyakang es un único dios con el que se funden los gobernantes sucesivos, pero, en este punto, la visión peculiar que los egipcios tenía de la realeza presenta una imagen más complicada que la que

* Véanse págs. 67 y 189.

nos da el concepto de los Shilluk. Aunque se dice que Osiris es el Ka de Horus, y que los dos se unen en el abrazo místico del ritual de la sucesión, en Egipto, el rey vivo no es idéntico a Osiris, sino que se convierte en Osiris a su muerte. Nyakang es el equivalente tanto de Osiris como de Horus en este aspecto, porque es un rey anterior que se incorpora en cada rey sucesivo o *ret,* aunque tiene una existencia independiente fuera de esta encarnación *. Por lo tanto, es inmoral y es a la vez el Ka del rey y del pueblo, como solían decir los egipcios. Es posible obtener una impresión un tanto directa de estas creeencias en el relato siguiente: «Cuando un misionero preguntó a los Shilluk sobre el modo en que moría Nyakang, se asombraron de su ignorancia y sostuvieron resueltamente que nunca moría, porque si él muriese, morirían también todos los Shilluks» [65].

Para nuestro propósito actual, el rasgo más interesante de las creencias de los Shilluk es que nos proporcionan la ocasión de estudiar una figura mitológica que combina rasgos humanos y divinos, históricos y religiosos, y a la que, además, se atribuye la individualidad, puesto que absorbe las personalidades de los sucesivos gobernantes. Pero es difícil que entendamos este credo. Observamos que cada Faraón tenía un culto funerario individual; cada *ret* de los Shilluk recibe a la muerte un santuario que se mantiene; sin embargo, Osiris era venerado por todo Egipto, y encontramos numerosos lugares que pretenden albergar su tumba, o —según la tradición que ha llegado hasta nosotros— parte de su cuerpo. En el país de los Shilluk también hay varias tumbas de Nyakang, pero que «son en realidad cenotafios, porque aunque se les designa como sus tumbas, se sabe que no está enterrado en ninguna de ellas» [66].

Así, pues, los Shilluk y los antiguos egipcios nos sitúan ante una doctrina en la que una sucesión de individuos encarna a un mismo ser divino, y a pesar de todo no pasan por alto la individualidad de cada gobernante por separado. Como hemos visto antes, los egipcios admitían la existencia de esta paradoja concibiendo un doble destino para su gobernante después de la muerte: cuando Osiris «se hacía tierra», el gobernante muerto perdía su individualidad, pero en cuanto Osiris, hijo de Nut, renacía como individuo en la otra vida. Estas teorías corresponden teológicamente a la existencia de templos para la veneración estatal de Osiris junto a las tumbas y templos reales.

Busiris

La comparación entre las antiguas creencias egipcias y las de los Shilluk aclara un poco algunos de los problemas relacionados con Osiris, puesto que por lo menos podemos proponer una solución por analogía. Este método puede, por ejemplo, aplicarse al hecho de que, incluso en

* Véanse págs. 136 y 156-161.

los textos más antiguos, Osiris parece estar relacionado con más de un lugar, el más importante de los cuales es Busiris, un emplazamiento al este del Delta cuyo nombre griego, que acabamos de citar, significa «Casa de Osiris». A Osiris se le llama corrientemente «Señor de Busiris», y el epíteto precede incluso al de «Señor de Abidos». Por lo tanto se ha supuesto que la tierra de Osiris fue originariamente el Delta, especialmente porque el dios de la región busirita, Andjeti, tenía (el único entre los primeros símbolos) forma humana y aparecía con plumas, báculo y mayal, como ocurría con Osiris. Por ello se cree generalmente que Osiris tomó estos atributos de un rey deificado del Delta [67].

Es muy posible que Osiris, en una época temprana, estuviera relacionado con Busiris; pero el razonamiento que acabamos de resumir, y que sostiene que el culto de Osiris se extendió desde Busiris al Alto Egipto, carece de fuerza lógica y no puede sostenerse la evidencia contraria. Recordaremos que las plumas, el báculo y el mayal no son más que los primitivos atributos de gobierno, y que sería fácil invertir la teoría corriente y suponer que un conquistador del Sur, como Escorpión, subyugó parte del Delta oriental antes del reinado de Menes y obtuvo así el título de «*Andjeti* ('el del distrito de Andjet'), que manda en las provincias orientales» [68]. Puede incluso que diera a la región subyugada ese estandarte poco común con la forma propia de un rey primitivo [69]. Esta teoría encontraría apoyo en el hecho de que el tocado de Andjeti incluye un largo gallardete que cuelga a la espalda, ornamento característico de Min y de Amón, dos dioses que indudablemente proceden del Alto Egipto. Pero no se consigue mucho con esta clase de razonamientos hipotéticos, y será mejor insistir en otras consideraciones.

Es muy posible que cuando el país se hubo unido bajo un rey Horus, se tendiese a considerar como Osiris a cada uno de los jefes predinásticos que se hubieran convertido en figuras legendarias; porque los que vivieron bajo el gobierno faraónico y aceptaron las teorías cosmológicas que hemos descrito en los capítulos anteriores, encontrarían incomprensibles las condiciones predinásticas e interpretarían las tradiciones referidas a los grandes jefes del pasado en relación con Osiris [70]. Situaciones que encontramos aún en Africa adquirirían así su carácter típicamente egipcio. Los Yaos, por ejemplo, habitan la tierra que anteriormente ocuparon los Anyanya; estos últimos enterraban a sus jefes en lo alto de las colinas, y los Yaos siguen venerando a esos «'dioses de la tierra' junto con sus antepasados, y los consideran *genii loci* de determinadas colinas» [71]. Es bastante probable que también en Egipto algunas de las veneradas tumbas de los jefes predinásticos sobrevivieran a la unificación del país, pero convirtiéndose en santuarios de Osiris y no de dioses locales, ya que un rey muerto siempre se transmutaba en Osiris. De esta manera, una tradición, evidentemente antigua, debió asociar a Osiris con varios santuarios, y, a su vez, esta suposición puede explicar el extraño hecho de que varios lugares de Egipto pretendiesen poseer

su cuerpo, o parte de él. Porque la historia de que Set descuartizó el cuerpo de Osiris e Isis enterró las diferentes partes en el sitio en que las encontró —es decir, en los catorce, dieciséis o cuarenta y dos lugares que pretendían tener reliquias de Osiris—, es muy difícil que sea una creencia original egipcia. Solamente se conoce por ciertos autores tardíos que estaban influidos por los mitos de Dionisio y Adonis, y no tiene en cuenta la convicción egipcia de que conservar el cuerpo indemne es el primer requisito para la vida en el Más Allá [72]. En los textos de las Pirámides abundan los conjuros en los que Isis y Nefitis, Horus y Nut, «unen» los miembros del Osiris muerto, pero en ningún lugar hacen alusión a un deliberado desmembramiento anterior. Los dioses reparan los resultados normales de la pudrición —la dislocación que se encuentra en los enterramientos sin momificación, donde ratas y chacales aumentan el desorden y los daños resultantes de la descomposición de la carne y los tendones. El mito de la desmembración da la impresión de ser una racionalización del hecho de que varios lugares pretendiesen albergar la tumba de Osiris, pero no basta a explicarlo.

Busiris poseía uno de esos lugares y estuvo ya relacionado con Osiris en el Reino Antiguo. Pero no podríamos aceptar la idea ahora corrientemente aceptada de que el culto a Osiris vino de Busiris, más que si nos dispusiéramos a dejar sin explicación numerosos hechos que se hacen comprensibles cuando se piensa en Abidos, en el Alto Egipto, como centro original de la veneración a Osiris.

Abidos

La reliquia más importante de Osiris, la cabeza, fue atribuida tradicionalmente a Abidos, y fue en este lugar donde, en tiempos posteriores, se reconoció como tumba de Osiris la sepultura de uno de los reyes de la Primera Dinastía, y donde tenía lugar la Gran Procesión. Desde el Reino Medio, Abidos fue el principal centro del culto a Osiris. Podríamos preguntarnos, sin duda, cuáles fueron las razones para asociar a esta insignificante ciudad del Alto Egipto con el culto del dios. Hay un testimonio digno de consideración, aunque circunstancial, que nos sugiere que esta asociación era original. Parece que Osiris (en cuanto rey muerto) fue reconocido y adorado por la casa de la que Menes procedía, y que era dueña de la región de This, donde está situada Abidos. Si esto es cierto, la veneración a Osiris, no como dios de los muertos, sino como la forma mitológica del gobernante muerto, ya se había establecido en Abidos antes de la aparición de Menes.

No sostenemos que la veneración a Osiris en Abidos fuese única desde todos los puntos de vista; todo lo contrario, hemos tratado de demostrar que la figura de Osiris representa unas ideas con respecto a la realeza profundamente arraigadas en Egipto y probablemente en el sus-

trato camítico de la cultura egipcia. Una vez que Menes hubo unificado el país, pudo aceptarse por toda su extensión la veneración a Osiris en cuanto rey muerto, precisamente porque todos los egipcios creían que los jefes muertos seguían influyendo en las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, es de suponer que las formas específicas que asumió esa veneración (tal como la Gran Procesión) y el nombre bajo el que se adoraba a los reyes muertos (Osiris) derivasen de la región de donde procedía la casa real, y eso es precisamente lo que parece sugerir el testimonio aludido.

Este testimonio se encuentra en la Teología Menfita, que probablemente se compuso inmediatamente después de la unificación del país, y en ciertos rasgos de los festivales de Osiris celebrados en Abidos en los tiempos históricos. La teología da por descontado las múltiples asociaciones entre Osiris, en cuanto gobernante enterrado, el grano de cereal y el Nilo, y, como consecuencia, tiene que hacer frente a antiguas opiniones establecidas; trata de ellas de una manera más resumida que las nuevas doctrinas acerca de Ptah, que se comentan detenidamente y se explican paso a paso.

Ahora bien, estas nuevas doctrinas contienen ciertos rasgos que parecen señalar a la región de Abidos, de la que This era el centro político, y a la que se llamaba «La Gran Tierra»; «gran» otra vez en lugar de la «más grande»; en el sentido de «la más antigua» y aludiendo con ello a la Colina Primigenia [73]. Lo mismo puede aplicarse al epíteto del dios Ptah, a saber, Ta-Tjenen, «La Tierra Emergida»; y no sólo esta frase, sino también la manera en la que se representa al dios, muestra un parecido con las costumbres de Abidos. Ta-Tjenen lleva dos plumas sobre los cuernos horizontales de una especie extinguida de ciervos, *Ovis longipes palaeoaegypticus,* y puesto que Andjeti también llevaba esta corona, corrientemente se la considera propia del Bajo Egipto. Pero este razonamiento no es correcto, pues, por el contrario, parece que la corona pertenece a la región de This. Las dos plumas aparecen en el estandarte de la provincia, y también en el estandarte de Abidos (fig. 4); además, las llevan el dios local de This, Onuris; el Dios-halcón de Hieracómpolis-Nejen, como muestra una preciosa cabeza de oro [74]; y el dios Min de Koptos, de quien los tomó Amón. Nejen y Koptos caen, además, dentro del territorio dominado por Menes y su estirpe [75].

Los atributos que Ta-Tjenen parece haber asimilado de esta región llaman nuestra atención sobre una posible asociación con Abidos, expuesta en las principales doctrinas de la Teología Menfita. Hemos visto que la característica más original de esta teología consiste en su pretensión de que era la tierra, y no la luna, la Causa Primera. Claro es que esta doctrina puede deber algo a un credo que atribuía gran influencia al rey muerto —«convertido en tierra»— un credo que podríamos postular para Abidos, si Osiris tuvo realmente su origen allí. Ahora bien, el fundador de Menfis venía de la misma región, y esto hace más probable

la suposición de que las semejanzas entre los dogmas del templo de Ptah en la nueva capital y las creencias de Abidos debieran explicarse como derivaciones que del lugar más nuevo pasaron al más antiguo. Esto es aplicable a símbolos tales como la corona con plumas, a nombres como «La Gran Tierra» y al hecho generalizado de que se dote al dios subterráneo de un supremo poder creador.

La gran procesión

El rasgo distintivo del culto de Osiris en Abidos era la Gran Procesión, un festival eminentemente local al que acudían gentes de todo el país. Tales festivales tenían un carácter profundamente tradicional, y es significativo que la Gran Procesión, que se celebraba en un lugar donde se enterraron los primeros reyes, conservase claramente, a lo largo de los tiempos históricos, ciertos rasgos de los funerales reales. Además, se creía que Osiris era uno de los primeros reyes muertos, o más bien, que representaba a cada uno de ellos.

La Gran Procesión está descrita por un tal Ijernofret, que fue, en tiempos de Sen-Usert III, a representar al rey en el festival:

Organicé la Procesión de Upwaut cuando él fue a defender
[vengar, apoyar] a su padre.
Rechacé a los que se rebelaron contra el barco de Neshemet
y derroqué a los enemigos de Osiris.
Organicé la Gran Procesión y acompañé al dios en su ruta.
Hice que el barco divino navegara, y Thot guió el viaje.
Adorné el barco llamado «El que brilla en la Verdad, el
Señor de Abidos» con una camareta alta y puse sobre él [Osiris]
hermosas joyas cuando fue a la localidad de Pequer.
Conduje al dios en su ruta hacia su tumba de Pequer.
Defendí a Unnefer [Osiris] el día de la gran lucha y
derroqué a todos sus enemigos en los ribazos de Nedyt.
Le hice embarcar en el barco. Transportaba este su belleza.
Hice que los corazones de los desiertos del Este se ensancharan
de gozo y llevé el júbilo a los corazones de los desiertos
del Oeste cuando vieron la belleza del barco de Neshemet.
Atracó en Abidos y llevó a Osiris, el Jefe de los Occidentales,
el Señor de Abidos, a su palacio [76].

El talante es característico de un culto que celebra a un dios resucitado; sin embargo, los ritos que describe Ijernofret parecerían apropiados para el culto de un rey muerto, y no de un «dios agonizante». En primer lugar, no se trata de un retorno de Osiris a la tierra de los vivos. Desde este punto de vista, el contraste con el «dios que sufre» de Mesopotamia es total. La representación no tenía el carácter de drama de una pasión, y es un error suponer, como se hace con frecuencia, que, aunque nunca se mencione, se representaba la muerte del dios [77]. Ni en este texto, ni en ningún otro ritual, hay indicio ninguno de que el

terrible acontecimiento de la muerte del dios tuviese lugar ante los participantes. Por el contrario, la premisa en que todos los ritos toman pie es la de que Osiris está muerto; es una víctima a la cual vengar, apoyar o defender, pero que permanece en el Más Allá durante las secuencias.

En segundo lugar, es sorprendente que no se haga mención de Horus en el texto de Ijernofret, ya que Horus es el vengador de su padre por excelencia; esta afirmación es lugar común tanto en los textos que se refieren al dios como en los textos reales, y por lo tanto la omisión es inexplicable y quizá sea sólo una cuestión de nombres; parece que Horus aparece bajo el nombre de uno de los participantes. Si consideramos la celebración como la representación de un mito, no cabe esta suposición, porque en la mitología —y por ello también en el culto a Osiris en cuanto dios— sólo aparece Horus. Pero este mismo hecho sugiere que la Gran Procesión se ocupaba no del mito de Osiris en su forma final, sino del mito y los ritos de la realeza, en los que las figuras de Horus y Osiris tuvieron originariamente sus sitios designados. Y, en efecto, otro dios hace el papel de Horus en la representación. Encontramos que Upwaut es el principal vengador de Osiris en el texto de Ijernofret, y es posible que, como hemos visto *, representase al Faraón, la encarnación terrenal de Horus. El comienzo de la inscripción no puede llegar a entenderse más que si suponemos que se refería originariamente a un rito real; si Upwaut representa al Faraón en su aspecto de hijo primogénito, tiene sentido decir que el dios-lobo «fue a defender a su padre». Pero en la mitología, y por tanto en el culto, no representa ningún papel relación alguna con Upwaut. La suposición de que éste aludiese originariamente al rey se ve apoyada por lo que leemos en una estela del Reino Medio: «Los Grandes y los Nobles besan la tierra delante de Upwaut cuando termina el recorrido de This» [78], porque esta descripción, que probablemente se refiere a la Gran Procesión [79], parece describir la asistencia de la corte a un ritual en el que el rey toma parte en el papel de Upwaut, antes que una representación puramente religiosa.

Un texto de las Pirámides ** que muestra cierto paralelismo con la inscripción de Ijernofret, confirma la teoría de que la Gran Procesión refleja el entierro de un rey muerto, porque se ocupa claramente de un sepelio real y, sin embargo, comienza con unas frases que pueden interpretarse como el resumen de la Gran Procesión. Afirma que el rey, Horus (pero Upwaut en ciertas ciircunstancias) viene a buscar a su padre y que Thot, que también amparaba el viaje por barco a Abidos, rechaza a los enemigos cuando «se rebelan contra el barco de Neshemet».

Según la estela de Ijernofret, la Gran Procesión concluía cuando se traía a Osiris a su «palacio», y no a su «templo»; y nos hace acordarnos

* Véanse págs. 50, 95, 111 y 116.
** Véase pág. 138.

de que los reyes muertos de Uganda conceden audiencias, como si fuese en vida, en las construcciones donde se guardan sus restos. El rey Neferhotep sabe que «los pilones de tu templo (de Osiris) son las puertas (que conducen al) Campo de los Juncos». Además la descripción que este Neferhotep —un rey de la Dinastía Decimotercera— hace de sus actividades en Abidos y de su participación en la Gran Procesión está concebida desde el punto de vista de la realeza.

Mi Majestad es el defensor [vengador] de su padre Osiris. Le formaré [literalmente «engendraré»]... exactamente igual que Mi Majestad lo ha visto en los libros, tal cual brillaba como rey del Alto y Bajo Egipto, al salir del cuerpo de Nut.

Yo soy su hijo, su defensor, su imagen que salió de él, el Adalid en la Gran Sala de su padre, a quien Geb entregó su herencia con la aprobación de la Ennéada.

Estoy ocupando su alto cargo que Re [me] dio. [Soy] un hijo excelente que forma [literalmente «engendra»] al que le formó [literalmente «parió»] a él [80].

Se puede decir que este texto describe el momento en que el hijo establece el culto funerario de su padre, el rey muerto. Además, la insistencia en que se «forma» al dios, la construcción de estatuas, halla su paralelo en la atención que incluso la corta inscripción de Ijernofret presta a la confección de estatuas, palanquines, camareta alta y adornos para el dios. Se ha subrayado, con razón, que estas características parecen constituir parte esencial de las celebraciones de Abidos y, por supuesto, recuerdan los complicados preparativos del equipo funerario en los sepelios reales.

Las maniobras de los barcos se realizaban en el lago de Abidos, que representaba las aguas que separaban el mundo de los vivos del de los muertos *, y durante el viaje se ayudaba al rey muerto a vencer el peligro que simbolizaban las aguas, por medio de simulacros de batallas [82]. Nos hemos tropezado con un ejemplo de simulacro de lucha en la erección del pilar de Djed, otro ritual de la resurrección de Osiris en el Más Allá.

Recordamos una vez más las costumbres funerarias cuando leemos que hacia el final de la Gran Procesión Osiris se subía en un «barco». Se usa la palabra *wrt*. Este «barco» se utilizaba en los funerales del Reino Antiguo y se reproducía en algunas tumbas [83]. En realidad era un trineo con forma de barco sobre el que se colocaba el ataúd para que pudiera ser arrastrado a la necrópolis del desierto. Es significativo que en la descripción de Ijernofret los «habitantes del desierto», los muertos de la necrópolis (pintados en uno de los relieves que muestran el *wrt*), se alegren al ver a Osiris después de «embarcar» en el *wrt*. Parece ser que, en Abidos, al final del festival, se hacía volver a la figura de Osiris colocada en el barco de Neshemet, arrastrándola a través del desierto desde la «tumba de Pequer», porque, mientras a los muertos se les enterraba en sus tumbas y la ceremonia acababa allí, sin embargo se volvía a

* Véanse págs. 139, 142 y 176.

llevar la estatua del dios a su templo. No obstante, la localidad de Pequer conservó el carácter de un antiguo sepulcro real; se pinta como un montículo sobre el que se plantan árboles [84], y en Abidos se incorporaron estos rasgos en un cenotafio que construyó el rey Seti I, rodeado por tres fosos que bajaban hasta el nivel de las aguas subálveas (el fluido de Osiris) [85]. Los árboles en torno al cenotafio, como los del montículo de Pequer, ilustran la antigua creencia africana en que el rey muerto vive de nuevo en toda vida que proceda de la tierra. De este modo, el lugar al que se dirigía la procesión, como el nombre del «barco» que llevaba al dios, recuerdan un funeral real; e incluso la denominación «Gran Procesión» (Pyr. t 3. t) significaba «Gran Duelo» en época posterior; el decreto de Kanopus da como su equivalente *mega penthos* [86].

El prototipo funerario de la Gran Procesión puede deducirse del rasgo más distintivo de la localidad donde se celebraba. Durante las Dinastías Primera y Segunda, los reyes eran enterrados, en realidad, en Abidos. El magnífico valle, en los riscos occidentales, frente a los que se enterraba a los reyes, probablemente dio origen a la tradición de que allí se encontraba la puerta del Infierno. Hemos encontrado esta creencia en varios de los textos de las Pirámides que hemos citado y puede explicar la presencia de un primitivo cementerio real en este emplazamiento *. La supuesta tumba de Osiris estaría situada, lógicamente, en esta necrópolis, si era él —como creemos— el antepasado mítico de la casa de Menes. De acuerdo con esta opinión está el hecho de que Osiris aparezca en los textos de las Pirámides como uno de los muertos reales del Alto Egipto, un «Alma de Nejen» con cabeza de lobo [87]. Estos textos conservarían, pues, una tradición antiquísima al referirse a Osiris como ese «espíritu que está en Nedvt... ese poder en la provincia de This».

El rey de los muertos

Ahora bien, si Osiris fue en principio una figura mitológica que expresaba la concepción de la realeza, queda por explicar más detalladamente de lo que hemos hecho hasta ahora ** cómo fue que este caudillo muerto, adorado porque la comunidad consideraba a su jefe como el intermediario entre el hombre y la naturaleza, llegó a ser un dios con el que todo egipcio se identificaba al morir y en quien confiaban para su salvación personal.

Se puede seguir detalladamente este cambio, uno de los más profundos que sufrió la religión egipcia, por otra parte muy estable. Su punto de partida es la adoración a Osiris en cuanto rey muerto que continúa siendo poderoso incluso en la muerte. Pero sus actividades benéficas generales en cuanto Osiris «hecho tierra» no suplantó, como hemos dicho,

* Véanse págs. 139 y 142.
** Véanse págs. 78, 134 y 144.

los lazos más personales que le habían asociado con sus seguidores. De ahí las grandes plazas con sepulturas que rodeaban las tumbas de los reyes de la Primera Dinastía y la correspondiente disposición de las necrópolis de las Dinastías Cuarta y Quinta. Es evidente que el rey que en vida había «mantenido alegres los corazones», podía guiar a sus fieles súbditos a través de las crisis de la muerte a un apacible Más Allá. En aquella época, los hombres basaban sus esperanzas de vida en el Más Allá en su relación anterior con el monarca fallecido. Pero, con el debilitamiento de la realeza, hacia el final del Reino Antiguo, la confianza en los gobernantes individuales ya no tenía justificación. La anarquía del Primer Período Intermedio, aunque resulta imposible de entender *, acabó con la adquiescencia de los egipcios. Se ha demostrado que la desilusión sufrida en esta época les llevó a inquirir y poner en cuestión los valores decisivos y las normas éticas que hasta ese momento se habían sobreentendido y dado por sentado más que proclamado [88]. En cualquier caso, mientras que los reyes individuales perdieron autoridad hasta el punto de no poder mantener su dominio sobre todo el Egipto y la pretensión de que su poder se extendía más allá de la tumba empezó a resultar un tanto ridícula, la figura tradicional de Osiris, el rey muerto resucitado en el Más Allá y viviendo en esa vida tan varia que surgía de la tierra, no se vio afectada por el torbellino. Puesto que los egipcios sólo podían concebir el orden en términos de realeza, concebían ahora el Más Allá bajo la dirección de Osiris. Mientras el estado se desintegraba y el poder del Faraón se debilitaba, el rey muerto, en su forma más general, se convirtió en el rey de los muertos:

Son todos tuyos, todos los que vienen a ti,
Grandes y pequeños, te pertenecen,
Los que viven en la tierra, todos llegan a ti,
Eres su dueño, no hay nadie fuera de ti [89].

Se podría objetar que el desarrollo que hemos subrayado no podría aplicarse más que a los que habían estado en el contorno más o menos inmediato del gobernante y que trasladaban ahora su fidelidad de la persona de éste a su prototipo. Y estas gentes fueron las que marcaron la pauta para el resto de Egipto. La primera identificación de un plebeyo con Osiris tiene lugar hacia el final de la Dinastía XVI [90]. Los pequeños funcionarios y los burgueses, en la medida en que podían poseer tumbas suficientemente importantes como para que hayan llegado hasta nosotros, muestran la nueva sumisión y fidelidad a Osiris y su identificación con él a partir del Reino Medio. Acabamos de hablar de la identificación con Osiris, que de hecho fue la característica principal del culto funerario después del Reino Antiguo. Constituye una innovación peculiar, pero se puede entender muy bien; cuando la confianza en el gobernante en

* Véase pág. 75.

vida como defensor de sus seguidores aquí y en la Otra Vida se debilitó, Osiris no resultó completamente adecuado como sustituto. Era una figura pasiva, no un líder agresivo capaz de contener a los poderes hostiles que acechaban en el Más Allá, y, por lo tanto, era de esperar un cambio de actitud con respecto al rey de los muertos.

El pueblo consideró entonces el culto de Osiris como un servicio prestado por su hijo Horus, el gobernante en vida. Todo egipcio dependía del mismo modo de su hijo en cuanto al servicio funerario que le aseguraba el entrar a salvo en la otra vida y una existencia bienaventurada. Hasta aquí Osiris se parecía a los muertos corrientes, y para la mente mitopoética la semejanza se convierte fácilmente en identidad. De ahí que la identificación de todos los muertos con Osiris no fuese tan absurda como pudiera parecer a primera vista, una vez aceptado que la diferencia fundamental entre la condición regia y la de la gente común se había borrado o desvanecido como resultado de las evoluciones políticas del Primer Período Intermedio. El culto funerario popular encubrió el origen real de Osiris; dependiente de su hijo, se convirtió en el prototipo ideal de los muertos bienaventurados —su rey divino, que había saboreado la muerte por sí mismo y a quien se debía imitar y se podía invocar en busca de apoyo en el pavoroso viaje «hacia el Oeste». En este papel que representa en el culto funerario popular, Osiris muestra pocos rasgos de la complejidad que poseía originariamente su carácter. A veces se aludía a su resurrección en la vegetación, en la inundación del Nilo, en Orión o en la luna, pero esa noción carecía prácticamente de sentido para el vulgo; estaba estrechamente relacionada con la concepción de la realeza que predominó en Egipto. El pueblo participaba en los festivales públicos que celebraban la manifestación del dios en los fenómenos naturales, pero su relación más personal con él se limitaba al abrumador problema de la bienaventuranza individual en la Otra Vida. Puesto que esto se lograba por la identificación con un dios sin tacha, no hacía falta desarrollar unos valores éticos que reemplazaran las cualidades de un dios de la naturaleza que se había atrofiado para convertirse en el rey de los muertos [91].

La identificcaión con Osiris llevó a un deseo de imitar lo más exactamente posible el medio a través del cual había él logrado la transición de la vida, a través de la muerte, hasta renacer. Este medio se conocía perfectamente: era el rito regio del sepelio. De este modo comenzó un proceso que no se detuvo: la usurpación de las prerrogativas y las costumbres funerarias del rey por el hombre común. En el Reino Medio encontramos pintados en el interior de su ataúd objetos que podría necesitar en la otra vida; entre ellos hay coronas, cetros y otras insignias de la realeza [92]. Un poco más tarde, y especialmente en el Reino Nuevo, se llega tan lejos en la vulgarización del rito real que encontramos figuras que llevan la corona del Bajo Egipto en la procesión funeraria de algún rico tebano, mientras que las que presiden el duelo, o probablemente

actores contratados, llevan títulos que en la época de los constructores de las pirámides se reservaban para los dignatarios de mayor rango del estado [93].

La nueva doctrina dio un significado sin precedentes al lugar del entierro; se pensaba que era una ventaja ser enterrado en Abidos, el cementerio real más antiguo, o por lo menos estar representado allí por un cenotafio o una estela funeraria. Incluso es posible que los viajes por barco a Abidos que se reproducen en tumbas de la Quinta Dinastía se emprendiesen (o se suponía que se emprendían) para procurar al difunto una ficción de entierro en ese santo lugar. Era particularmente ventajoso si el difunto podía hallarse allí para participar en la Gran Procesión que celebraba la resurrección de Osiris. De este modo el entierro del plebeyo asumió la forma del entierro osiriano —es decir, del arcaico entierro del rey.

Conviene acentuar que la identificación de los muertos con Osiris era un medio para un fin, es decir, para alcanzar la resurrección en la otra vida. Lo mismo se puede decir de los rasgos materiales que se ponen de manifiesto cuando leemos las inscripciones funerarias. No acusan una preocupación exclusiva por el bienestar material ni por simples expectativas hedonistas en la vida más allá de la muerte. Los egipcios no podían concebir ninguna vida en la que pudieran pasarse sin las cosas necesarias para aquella que conocían *. Aunque el suministro de alimentos y otras necesidades ocupe gran parte de los textos funerarios y predomine completamente al equipar y dotar a la tumba de pinturas y relieves (ya que incluso las escenas de la vida diaria pintan los alimentos y demás cosas necesarias en el proceso de su producción), todo este gran aparato no es más que una preparación para la vida futura, y no su parte esencial. En definitiva, el deseo de los egipcios, aunque tomaba muchas formas, puede siempre concretarse en el anhelo de unirse al jubiloso circuito del sol y las estrellas y de las estaciones para llegar a ser uno mismo con el rito inmutable de la naturaleza.

Hemos citado algunas referencias al circuito en el capítulo 10 y hemos visto que normalmente se suponía que los muertos se unían a éste en el Infierno, y que a veces se menciona específicamente a Abidos como un punto de partida favorable. En cualquier caso, los muertos iban al Oeste y Osiris era el «Jefe de los Occidentales». El sol parece entrar en la tierra por el Oeste, y lo mismo las estrellas, y puesto que las estrellas son las luces de la noche, y la noche pertenece al Infierno, porque la vida pertenece al día, la palabra *dat,* «Infierno», se escribe con una estrella [94]; las estrellas son los habitantes del Infierno, y en consecuencia obedecen a Osiris: «El firmamento y sus estrellas le obedecen, y se abren las Grandes Puertas para él. Hay regocijo por él en el cielo del Sur y le adoran en el cielo del Norte. Las estrellas inmortales están bajo su régimen» [95].

* Véase pág. 90.

Este texto llega incluso a sugerir que a Osiris, al ser el dueño de las estrellas, también se le consideraba señor del circuito, pues la aclamación de las estrellas de las vertientes norte y sur del cielo supone una demostración de ello a ambos lados de la ruta del circuito que va desde el Este al Oeste a través del cielo, y desde el Oeste al Este a través del Infierno. A Amón-Re se le aclama de la misma manera [96].

Osiris y Re

Osiris, en cuanto gobernante del Infierno, se presenta a veces como un auténtico Plutón, un rey del Hades, correspondiente a Re en el cielo. «(Osiris), el que apareció en el trono de su padre (Geb), como Re cuando sale en el horizonte, para poder dar luz al que estaba en las tinieblas» [97]. Y, con todo, a Osiris no se le consideraba un igual del Creador —no por su carácter subterráneo, ya que hemos visto que el poder que en la tierra ostenta la persona de Ptah podía equipararse con el que tenía en el sol o en el ganado—, sino porque siempre siguió siendo una figura un tanto ambigua. Nunca se olvidó que era un rey muerto, a pesar de que sus adoradores le trataban como si fuera uno de los Grandes Dioses. Si, por ejemplo, en un hechizo de amor, Re-Harajte y las Siete Hathors eran invocadas para favorecer la súplica del amante y este último deseaba dar más fuerza a su plegaria con amenazas, no era a estos dioses, sino sólo a Osiris, a quien se atrevía a referirse: «Si vosotros (los dioses) no la hacéis venir hacia mí, entonces prenderé (fuego) a Busiris y quemaré (a Osiris)» [98].

Los textos mitológicos hacen también una neta distinción entre Osiris y los Grandes Dioses, en especial Re. Hay un texto fascinante en el que Osiris entrevista a Atum con toda la angustia que un egipcio podía sentir con respecto a su destino en la otra vida. A Atum se le caracteriza como el poder soberano, y tranquiliza a su interlocutor, que contesta con una mezcla de incesante preocupación y gratitud [99]. Algunas veces el contraste toma un sesgo folklórico un tanto grotesco [100]. Hay un texto que comienza con una aclamación a Osiris que ha sucedido en el trono de Re. Osiris se pone la corona de Re, «a fin de que los dioses le teman»; pero el aprendiz de brujo no puede soportar la magia del maestro. «Entonces Osiris enfermó de la cabeza por el calor de la diadema de Re que él llevaba. Re «llegó a casa» y encontró a Osiris «sentado en su casa con la cabeza hinchada por el calor de la diadema». Re tuvo entonces que sacar sangre y pus a Osiris para curarle. Incluso el gran himno que Ramsés IV compone en Abidos para honrar a Osiris, y que comienza con la afirmación de que él es más misterioso que los demás dioses (él que es la Luna, el Nilo y el Rey del Infierno), reconoce que Re es el soberano indudable, aunque a Osiris se le permite que comparta su trono. «Cuando Re aparece diariamente y llega hasta el Infierno para gober-

nar esta tierra y también los (otros) países, entonces tú (Osiris) también te sientas ahí como él. Juntos os llamáis «El Alma Unida» [101].

Tal como conocemos a Osiris, es simplemente una figura del pensamiento, pero del pensamiento especulativo mitopoético —una figura imaginada concretamente y de múltiples significados. Junto con Horus, es el sustentador del peculiar concepto egipcio de la realeza como institución que implica dos generaciones. En cuanto rey muerto, es una fuerza de la naturaleza, y en cuanto rey enterrado, se le ve más especialmente en ese emerger de la tierra la vida renovada. El mito de Osiris se ocupa de estos diversos aspectos como episodios de una narración, una forma adecuada para una imaginación ingenua y que normalmente asume el pensamiento mitopético. Si el reflejo de ello, distinguiendo diversos aspectos del dios, estuvo en peligro de destruir la unidad de la figura de Osiris, el mito contrarrestó eficazmente esa tendencia centrífuga trasladándola a venturas de una sola persona divina y de sus parientes Isis, Horus y Set. Pero el mito de Osiris es secundario con respecto a la idea fundamental de que el Faraón es el intermediario entre la sociedad y la naturaleza. Esto lo demuestra muy bien el hecho de que las referencias al mito en los textos de las Pirámides son de una naturaleza más superficial, en contraste con las descripciones completas y repetidas de la relación de Osiris con Geb, Nut y Horus.

El rey Horus es auténticamente rey porque es la «semilla de Geb» y sucede a Osiris. En el plano teológico, esto se expresa por la «justificación» de Horus, al adjudicarle Geb el dominio como heredero de Osiris, con o sin explícita referencia a su pleito con Set en la «Casa del Príncipe», en Heliópolis [102]. En el plano humano, la figura de Osiris representaba un papel predominante en los textos y rituales reales de la sucesión y de la coronación, a la vez que cobraba importancia para el vulgo en cuanto rey de los muertos.

Parece inútil preguntar si existen bases históricas del mito y la persona de Osiris, o, dicho sea de otro modo, si existió alguna vez un rey cuyas realizaciones y destino contribuyeron a la gestación de la historia de Osiris. Toda comprensión de este dios, el más egipcio de todos, resulta imposible si se empieza por inquirir si el concepto de Osiris en cuanto rey muerto o el de Osiris como dios cósmico es el originario. No son, ni nunca lo han sido, distintos, sino que son dos aspectos de una sola y misma concepción, una concepción de antigüedad inmemorial en Egipto: que el rey es un dios que establece una armonía entre sociedad y naturaleza, cuyo poder benéfico se deja sentir incluso más allá de la tumba.

LIBRO II

MESOPOTAMIA

PARTE V

Las bases de la realeza

Capítulo 16

LAS FORMAS HISTORICAS DE LA REALEZA EN MESOPOTAMIA

A) *Los comienzos mesopotámicos y la democracia primitiva*

En Mesopotamia, como en Egipto, la realeza surgió al comienzo de los tiempos históricos, pero sus raíces estaban más arraigadas en Africa que en el Asia occidental. Tras la persona del Faraón podemos discernir una idea primitiva acerca de un caudillo dotado con poder sobre las fuerzas de la naturaleza, un «rey hacedor de lluvia». Pero en Mesopotamia la autoridad monárquica no tuvo una base de este tipo, y la institución de la realeza siguió siendo, en cierta medida, problemática. Surgió presionada por las circunstancias en una comunidad que originariamente no había conferido autoridad reconocida a un único individuo.

Se ha verificado [1] recientemente que la institución política más antigua del país fue la asamblea de todos los hombres libres; que éstos dejaban el poder en manos de un grupo de los más viejos para llevar los asuntos cotidianos y que, en tiempos de emergencia, elegían un «rey» que asumiera el mando durante un período limitado. El reunir todos estos vestigios desperdigados, pero inequívocos, de una «Democracia Primitiva» e interpretarlos nos capacita, por vez primera, para comprender la naturaleza y evolución de la realeza en Mesopotamia.

Hemos de señalar, en primer lugar, que la articulación original de la sociedad mesopotámica fue más local que tribal. En otras palabras, que fue más el «habitat» que la realeza lo que determinaba la afiliación social de cada uno. Sin embargo, parece que los de más edad, que se ocupaban de los asuntos cotidianos, no sólo eran miembros influyentes de la comunidad, sino cabezas de familia, ya que en sumerio se les denominaba con la palabra *abba* («padre»). Por lo tanto, parece que tenemos en estos mayores un vínculo que une la Democracia Primitiva con la organización primaria de la sociedad en familias y clanes. Pero mientras que un orden social basado en la realeza no tiene normalmente características que le impidan extenderse en grandes áreas, la Democracia Primitiva era inadecuada para tal expansión porque comportaba la autonomía de cada localidad particular y carecía por completo de órganos para ejercitar una autoridad conjunta, además de que arrastraba consigo

algunas de las desventajas de la libertad. Tuvo que resultar difícil muchas veces el lograr que la asamblea actuase, puesto que se desconocían la votación y la sumisión de todos a la voluntad de la mayoría. Se aclaraban las cuestiones por medio de discusiones generales, «preguntándose mutuamente», según expresión de los balilonios [2]. La acción comunal requería unanimidad, y ésta sólo podía lograrse por persuasión. De aquí que la necesidad de acción y de autoridad fomentase un crecimiento parásito del poder individual que a la larga destruyó el sistema de gobierno original.

El cambio que acabamos de describir se había completado antes del final del Primer Período Dinástico. No podemos saber con seguridad cuándo floreció en su forma pura la Democracia Primitiva; el período [3] proto-literario —anterior al Primer Período Dinástico —nos ha dejado algunas tablas semipictográficas donde se encuentran [4] signos para significar «anciano» y «asamblea». Por eso, el sistema existía en los tiempos protoliterarios, y no hay ninguna razón intrínseca que nos impida creer que derivó de una época prehistórica aún anterior.

El predominio de un sistema político basado en la autonomía de cada localidad independiente, aunque es desfavorable al desarrollo de la unidad política, no tiene por qué destruir una conciencia de cohesión nacional. Los griegos, que estaban políticamente divididos, eran conscientes de su común ascendencia y cultura y poseían ese «sentido de la realeza» que encontramos en salvajes igualmente desunidos *. Los primeros habitantes de Mesopotamia expresaron su conciencia de solidaridad en la figura de su dios Enlil. En un poema sumerio se evoca el recuerdo de una época dorada en los siguientes términos:

En aquellos días no había ninguna serpiente, no había ningún escorpión,
No existía león alguno, no existía el perro salvaje (?), ni el lobo,
No había ni miedo ni temor,
El hombre no tenía adversario.

En aquellos días la tierra de Shubur [Este]...
El desacorde Sumer [Sur], la tierra de los «decretos del principado»,
Uri [Norte], la tierra que tenía todo lo necesario,
La tierra de Martu [Oeste], descansando en seguridad,
El universo todo, la gente al unísono (?),
Con una sola lengua ensalzaban a Enlil [5].

Enlil era un dios nacional y no meramente local; por este motivo la ciudad de Nippur, que poseía su principal santuario, gozaba de un prestigio para el que no hay una base ni histórica ni política. La explicación normal postula que hubo un período, del que se ha perdido todo vestigio, durante el cual Nippur fue sede de la hegemonía del país. Pero esta interpretación parece exagerada, ya que sabemos que, en Sumer,

* Véase pág. 41.

Enlil tenía una veneración universal, y el prestigio de Nippur bien pudo haber sido un simple reflejo de la estima de que era objeto su dios. En Nippur se localizaban importantes acontecimientos del pasado del hombre. Allí, en la región sagrada, Dur-Anki, «el vínculo del cielo y la tierra» estaba «el lugar donde la carne brotó», el sitio donde Enlil había hendido la corteza de la tierra con su pico, a fin de que «la vanguardia de la humanidad» pudiera «abrirse camino» y poblar la tierra [6]. Si el Santuario de Enlil se fundó cuando se pobló por primera vez la llanura, se comprende que los primeros habitantes del sur de Mesopotamia llamasen a su país con el nombre del centro donde se adoraba al dios nacional. Tanto *Sumer* como *kalama* (la tierra) son términos que pueden derivar de variantes dialécticas que significan «la región de Nippur» [7] La influencia que puede ejercer un centro religioso, sin que a ello acompañe ningún poder político, puede estudiarse en el caso de Delfos: todos los griegos reverenciaban el santuario de Apolo, e incluso sus vecinos reconocían su autoridad. Parece que el santuario de Enlil en Nippur ocupó un puesto semejante en la Mesopotamia de las primeras dinastías. Tanto en Grecia como en Mesopotamia, un santuario simbolizaba, y a veces salvaba, una unidad nacional que las instituciones políticas no podían encarnar [8].

En Mesopotamia, como en Grecia, la configuración de la tierra estimulaba tendencias separatistas y centrífugas. Las pequeñas colonizaciones de los primeros tiempos se perdían en la llanura sin límites; quedaron como unidades aisladas, cada una rodeada por campos drenados o regados, y separada de la comunidad más cercana por un yermo pantanoso o desértico. Tenemos testimonio tangible de la naturaleza dispersa de estos asentamientos en grandes depósitos de tierra que llevó el viento desde los espacios vacíos durante los períodos de depresión o de abandono, y que encontramos acumulada a veces hasta una profundidad de varios metros, en nuestras excavaciones [9]. Con el aumento de la población y el mejoramiento de los utensilios que ocasionó el uso del metal a gran escala, los campos de los asentamientos llegaron a ser contiguos. Desde entonces estuvieron abocados a que se produjeran conflictos, como lo demuestran [10] las guerras entre Lagash y Umma, que indican que no era posible fundir las ciudades-estados independientes en una unidad política, ni siquiera durante un corto período de tiempo. Una ciudad tras otra se creyeron entonces capaces de subyugar a sus vecinos y dominar el territorio, pero, tras unas pocas generaciones, si no antes, esa unidad impuesta a la fuerza se desintegraba.

No se puede decir que Mesopotamia sea una entidad geográfica; incluso los poderosos reyes asirios malgastaron el caudal de su pueblo en inútiles intentos de lograr unos límites naturales dentro de los cuales su dominio pudiera conservarse a salvo y asegurarse una estabilidad. La llanura del Eufrates y el Tigris se pierde en los ilimitados desiertos de Arabia, y las estribaciones de sus márgenes orientales se elevan gra-

dualmnte hacia las cadenas montañosas de Persia y Armenia. No hay fronteras desde donde el poder pueda retroceder para concentrarse en el centro. A este respecto, Mesopotamia contrasta marcadamente con Egipto, que está claramente determinado (salvo en el Sur) por fronteras inmutables. Un caudillo nativo que extendiese sus conquistas en el Valle del Nilo se vería abocado a llegar a un punto en el que caería en la cuenta de que todo el territorio que podía dominar estaba en su poder; más allá, podría hacer incursiones, pero no conquistar. En un momento semejante debió perfilarse la idea de un solo país unido, un reino de Egipto. Pero no podemos imaginarnos que una concatenación de factores fisiográficos y políticos diera lugar a la noción «rey de Sumer» o «rey de Mesopotamia».

El carácter amorfo de su tierra se unía a las deficiencias de sus instituciones políticas para impedir la unidad de los pueblos de Mesopotamia. Ya hemos indicado la debilidad de la Democracia Primitiva. La realeza mesopotámica se introdujo para hacer frente a situaciones imprevistas con las que los órganos de gobierno existentes no podían contender. En los primeros tiempos, cuando amenazaba un peligro, la asamblea elegía un rey en quien delegaba su poder. Incluso todavía en la época de Akkad las asambleas se creían con derecho a adoptar este procedimiento:

En el «Ejido de Enlil», un campo
perteneciente a Esabad, el templo de Gula,
se reunieron Kish
e Ifurkish, un hombre de Kish,
... ...
se elevaron a la realeza [11].

El poder del rey era grande. El término *lugal,* «rey», significa literalmente «gran hombre», pero también se usa para designar al amo de un esclavo o al dueño de un campo, por lo que podemos deducir que la comunidad se ponía totalmente en manos de su gobernante. Sin embargo, se entendía que su poder no duraría más tiempo que lo que durase la emergencia. El cargo de la realeza era un *bala,* palabra que significaba «retorno» o «reversión» al origen [12]; y la fuente de la autoridad del rey era su elección por la asamblea. De aquí que el gran poder asignado a un único líder fuese para ejercitarlo únicamente durante un tiempo corto. En la práctica, sin embargo, estos nombramientos intermitentes no podían subsanar los males del Estado, y la necesidad de una acción rápida y resuelta que venían a satisfacer llegó a ser una necesidad permanente tan pronto como los asentamientos dejaron de ser pequeños y aislados. La formación de ciudades y ciudades-estados aumentaron las probabilidades conflictivas entre grupos independientes. Los requerimientos del drenaje y del riego determinaron que cada comunidad dependiera de la cooperación de sus vecinos. La necesidad que padecían los

habitantes de una llanura aluvial de importar grandes cantidades de materiales brutos, tales como madera, piedra y metales, impuso la obligación de salvaguardar el paso de estos materiales. De ahí que los reyes electos o ciertos dignatarios que podían ejercer poderes casi reales *, se vieran forzados a estar continuamente alerta, y, en consecuencia, la realeza perdió su carácter temporal.

El cambio a través del cual la realeza se convirtió en una institución permanente fue también fomentado por el carácter de sus titulares. Suponemos que los líderes que elegían serían ancianos cuya sabiduría les capacitaba para la tarea, o jóvenes con la energía y el valor propios de los guerreros. Ambos tipos se describen muy bien en los textos antiguos, aunque tenemos que recurrir al Antiguo Testamento para encontrar un retrato completo de uno de esos ancianos. Sabemos que muchas ciudades palestinas estaban gobernadas por una asamblea y por los hombres de edad, y se ha señalado [13] que el rango social de Job antes de que la catástrofe le sorprendiera era precisamente el de un «anciano» en una Democracia Primitiva. Debemos recordar que la asamblea no votaba, y que, por consiguiente, sólo se podía emprender la acción cuando, en la hora crucial de la decisión, un consejo terminaba convenciendo a la plebe. El líder capaz de llegar a un consenso en esas condiciones tuvo que haber poseído una excepcional sabiduría, firmeza de carácter y dominio del lenguaje, y probablemente gozó de una posición en la que su autoridad no era ni impuesta ni controvertida, sino aceptada como natural y beneficiosa:

Cuando subí de mi puerta a la ciudad,
Y preparé mi asiento en la plaza;
Los jóvenes me vieron y se retiraron,
Y los ancianos se levantaron y permanecieron de pie;
Los príncipes cesaron de hablar,
Y pusieron las manos sobre sus bocas;
La voz de los nobles quedó en silencio,
Y sus lenguas no se separaron de sus paladares.

Ya que cuando el oído oyó, me llamó feliz;
Y cuando el ojo vio, atestiguó en favor mío:
Que socorrí al pobre que pedía ayuda,
Y al huérfano, y al que no tenía quién le ayudase.
La bendición del que estaba a punto de perecer cayó sobre mí
Y alegré el corazón de la viuda.
Me investí de rectitud, y ella me arropó,
Cual túnica y turbante era mi justicia
Los hombres me escucharon y esperaron,
Y guardaron silencio para oír mi consejo,
Después de mi discurso, no replicaron,
Y mi palabra cayó sobre ellos.
Me esperaban como a la lluvia,
Y abrieron sus bocas como a la lluvia de primavera [14].

* Véanse págs. 242-245.

Se puede suponer que un hombre semejante, si estaba dotado temporalmente de un poder real, se retiraría tan pronto como pasara la emergencia. Pero a menudo las circunstancias exigían no un líder del tipo de Job, sino un hombre más joven que reuniese los requisitos específicos para asumir el poder en tiempo de guerra. En el mejor de los casos este hombre respetaría las prerrogativas de la asamblea y de los mayores, y es significativo que esta relación esté descrita en la Epopeya de Gilgamesh, que pretende reflejar una situación muy antigua. Gilgamesh es un rey permanente de Erech, pero cuando está a punto de tomar medidas que puedan implicar a la ciudad en una guerra, consulta escrupulosamente a la asamblea y a los ancianos [15]. Estos, a su vez, muestran un gran afecto por su joven rey y le dan consejos paternales. Está claro que una relación de este tipo, si existió realmente, representaría un equilibrio de poder de lo más precario, muy propenso a alterarse si el líder de la guerra abrigaba, en lo más mínimo, intenciones de dominar. Esta es exactamente la descripción que encontramos en la Epopeya babilónica de la creación, que relata cómo los dioses, amenazados por los poderes del Caos, rogaron a Marduk, uno de los más jóvenes y fuertes de entre ellos, que fuera su jefe contra el ejército de Tiamat. Marduk respondió:

Si he de ser vuestro defensor,
vencer a Tiamat, y salvaros,
entonces reunios y proclamad mi lote supremo.
Sentaos juntos con alegría en Ubshu-ukkinna,
dejadme, como vosotros, determinar el destino por la palabra de la boca.
A fin de que lo que yo decida no sufra alteración;
y la orden dada no vuelva [a mí],
ni se cambie [16].

En estas palabras notamos claros rasgos de ambición y amenaza. Marduk no solamente está indicando a sus interlocutores que la reunión de la asamblea es el procedimiento correcto, sino que en realidad está declarando que sólo se puede comprar su cooperación al precio de un poder absoluto: su orden no se cambiará.

Sin duda las asambleas de las primeras ciudades mesopotámicas se enfrentarían con frecuencia con esta mismísima situación. Los más idóneos para asumir el mando en una emergencia se encariñarían con el ejercicio del poder y serían los menos dispuestos a abandonarlo al finalizar su período en el cargo. Además, hemos visto que rara vez el final de una crisis pudo significar que las causas subyacentes a ella habían desaparecido. No es sorprendente, pues, que se estableciera la autoridad personal en todas las ciudades de Mesopotamia.

B. *La comunidad del templo*

Solamente una minoría entre los gobernantes de los primeros tiempos dinásticos llevó el título de *lugal*. Existían otros dignatarios además

del rey electo que estaban en situación de tomar el poder porque satisfacían la necesidad que sentía el pueblo de una autoridad. Eran el sumo sacerdote *(sangu mah)* y el gobernador *(ensi)* de la ciudad-estado.

Hasta aquí nos hemos ocupado de los aspectos seculares de los primeros poblados, pero toda la vida mesopotámica estaba impregnada de una sensación de dependencia de los dioses, y cada establecimiento se centraba alrededor de uno o más templos; si bien se confería el poder a la asamblea de hombres libres, ese poder dependía de la voluntad soberana de los dioses. El mismo grupo de gentes que se constituía en asamblea, con sus mayores, para fines políticos, formaba una organización sociopolítica que nosotros llamamos la comunidad del templo [17].

La comunidad del templo mostraba un carácter marcadamente democrático, y puesto que proyectaba la soberanía en su dios, sus miembros eran todos iguales en su servicio, al cual estaba vinculada una parte tan grande de la vida cotidiana que podemos hablar, en este caso, de un comunismo teocrático. Los recursos y el trabajo se mancomunaban; un almacén común suplía los utensilios y las materias primas; las cosechas, los rebaños y los productos de la artesanía estaban a disposición de los que habían asumido un cargo ejecutivo en nombre de la comunidad y se presentaban como los administradores del dios. De este modo, los dioses mesopotámicos no sólo simbolizaban los poderes divinos que los hombres reconocían, sino también a las comunidades mismas. ¿De qué otra manera podemos explicar el hecho de que el dios fuese el dueño de la tierra y de su producto, que altos y bajos emprendiesen voluntariamente el trabajo anual en el campo, en los diques y canales, y que el relato más conmovedor de la destrucción de una ciudad tome la forma de un lamento en boca de la diosa-ciudad? [18]

La tierra que pertenecía a la comunidad (representada por su dios) estaba dividida en tres partes. Una parte, la tierra *kur,* se parcelaba para proveer el sustento a los miembros de la comunidad que la cultivaba. El tamaño de estas parcelas variaba considerablemente, pero incluso la más pequeña contaba casi un acre de extensión, que era suficiente para mantener a un hombre, y posiblemente a una familia. Otra parte de la tierra —a veces, por ejemplo, un cuarto del total— se reservaba para el dios; se llamaba la tierra *nigenna,* y lo que producía se almacenaba en el templo. Todos los miembros de la comunidad, con independencia de su rango o cargo, estaban obligados a cultivar esta tierra y se comprometían a la *corvée* necesaria en los diques y canales para asegurar su riego. Los aperos y yuntas de bueyes y asnos que se usaban en esta tarea comunal se guardaban en los establos y almacenes del templo; evidentemente, pertenecían a toda la comunidad. El templo suministraba también el grano para la siembra y no sólo el producto de los campos, sino también los aperos, los objetos del culto y los animales que se necesitaban para sacrificios o para las raciones del pueblo, eran igualmente propiedad del templo. Lo que es más, los miembros de la comunidad

aceptaban su obligación de ejercitar sus artes especiales al servicio del dios. Los metalisteros, los picapedreros y los carpinteros, los barqueros y pescadores, jardineros y pastores, todos trabajaban un cierto tiempo, o producían una cierta cantidad de obra, para el templo. Sin embargo, todos estos hombres eran en primer lugar agricultores que trabajaban la tierra *kur* que se les adjudicaba. Los que poseían maestrías especiales no sólo las ejecutaban para la comunidad, sino también para el comercio privado y para trueque. De este modo existía cierto campo para el desarrollo de la iniciativa privada. De hecho, un tercer tipo de tierra del templo (tierra *urula)* se arrendaba a los particulares para su cultivo.

Nuestro atisbo o idea del funcionamiento de la comunidad del templo proviene de los textos, pero la excavación del Templo Oval de Jafayah [19] ha hecho que la reconstrucción histórica sea más exacta (figura 42). Nos damos cuenta de cómo vivía el pueblo alrededor del santuario, que dominaba las casas, y que era el foco donde convergían las calles. Los almacenes rodeaban el patio interior y la plataforma del santuario. El edificio situado a un lado del patio exterior, ubicado entre los dos muros del recinto, estaba probablemente ocupado por el sumo sacerdote, que dirigía los asuntos de la comunidad del templo, supervisaba personalmente la demarcación de las tierras y campos y también la adjudicación de los lotes, y asignaba las tareas particulares en la *corvée* de las tierras *nigenna* y los canales.

La ciudad, o ciudad-estado, tal como la conocemos nosotros a través de los documentos de las primeras dinastías, era un organismo complejo que abarcaba varias comunidades del templo. Las tablas de Lagash mencionan veinte santuarios [20]; el barrio de la ciudad de Jafayah, del Primer Período Dinástico, que se excavó, contenía dos templos grandes, uno de tamaño medio y dos pequeños [21]. Como ejemplo del tamaño de las comunidades individuales podemos mencionar que la del templo de Baba en Lagah comprendía de unas 1.000 a 1.200 almas y era dueña de unos 6.000 acres de tierra [22]. La población total de los ciudades-estados sólo puede calcularse de un modo muy general, pero parece que variaba, diríamos, de 10.000 a 20.000 personas [23].

Lo mismo que se consideraba la comunidad del templo como la hacienda de un dios, así una deidad —el dios de la ciudad— era dueño de la ciudad en su totalidad. Este dios era el dueño de una de las más grandes comunidades del templo, y su sumo sacerdote era gobernador *(ensi)* de la ciudad, encargado de la integración de las partes que la componían. Las comunidades individuales perdieron parte de su independencia en la fusión que dio lugar a la existencia de la ciudad-estado, y manifiestamente, la obligación del gobernador fue asignar la participación en las tareas comunales a cada una de las comunidades individuales del templo, mientras que el sumo sacerdote de cada una de éstas las subdividía entre los miembros. Además, el gobernador se ocupaba de los

asuntos del riego y del comercio, que pudiera decirse que constituían el campo de la política exterior.

Ciertas peculiaridades de la organización de la hacienda del gobernador hacía punto menos que imposible que la comunidad lo controlase. Por ejemplo, sacaba la mayor parte de sus ingresos y suministros de la tierra *nigenna* de cada templo [24]. Puesto que estos campos estaban cultivados en calidad de *corvée* por parte de los miembros de la comunidad, hubiera sido difícil decir en cualquier momento hasta qué punto este trabajo obligatorio estaba sirviendo al templo —y, por tanto, a la comunidad en cuanto totalidad— y hasta qué punto estaba simplemente enriqueciendo al gobernador.

El gobernador se diferenciaba del rey en que era un funcionario permanente, no temporal. Sin embargo, como el rey, ejercía un gran poder, lo cual era necesario si la comunidad había de prosperar. Pero la línea de demarcación entre la iniciativa justificable y el engradecimiento ilegal debió ser con frecuencia difícil de trazar. Urukagina de Lagash, al final del primer período dinástico, describe ciertos abusos a los que él puso fin. Por ejemplo: «Los bueyes de los dioses araban los planteles de cebollas del gobernador, porque los cuadros de cebollas y los de pepinos del gobernador estaban situados en los buenos terrenos de los dioses» [25]. Tales abusos fueron la consecuencia natural del origen ambiguo de la soberanía mesopotámica, puesto que se originó como respuesta a una necesidad que los organismos de la Democracia Primitiva fueron incapaces de satisfacer. El gobierno de las ciudades-estados complejas y en expansión requería un mando más enérgico que el que podía ofrecer una asamblea de hombres libres o una corporación de ancianos. El rey, el sumo sacerdote de un templo poderoso y el gobernador de una ciudad-estado estaban en posición de satisfacer esa necesidad. Ya en la primera época dinástica uno u otro de estos funcionarios se había establecido como gobernante en cada una de las ciudades mesopotámicas.

C. *Denominaciones del gobernante como testimonio de una tradición ininterrumpida*

Nuestra ligera alusión a una forma «mesopotámica» de la realeza necesita una justificación. Se podría muy bien preguntar si era probable que una institución política conservara un carácter inconfundible a través de la serie de alteraciones espasmódicas entre la anarquía y la centralización que constituyeron la historia de Babilonia y Asiria. La respuesta final a todas estas dudas debería encontrarse en los capítulos siguientes. El hecho de que podamos demostrar nuestras conclusiones con citas de diferentes períodos de la historia mesopotámica demuestra la validez perdurable de un concepto de realeza bien definido. Es cierto, sin embargo, que también aparece representada en nuestras fuentes otra concepción, y

vamos a dar aquí una justificación preliminar por tratar una como característica y la otra como no típica e incluso anómala. El contraste se demuestra fácilmente cuando examinamos las denominaciones del gobernante mesopotámico.

El determinativo divino

Los nombres de varios reyes están precedidos en los textos por un determinativo que indica divinidad; sin embargo, es una costumbre restringida de incidencia muy limitada. El primer rey así distinguido fue Naram-Sin de Akkad; y todos los reyes de la Tercera Dinastía de Ur, salvo el primero, siguieron esta costumbre. Después de la caída de esa dinastía, los reyes de Isin, y en ocasiones un gobernante de una de las ciudades-estados en que se había vuelto a dividir el país, adoptaron el símbolo de la divinidad en sus inscripciones. Lo observamos, por ejemplo, en unos pocos reyes de Eshnunna [26]. Rim-Sin de Larsa lo tomó en su año vigésimo tercero [27], pero su gran adversario, Hammurabi de Babilonia, nunca lo usó. Shamsuiluna, y después de él unos cuantos gobernantes casitas, fueron los últimos en titularse dioses, puesto que ni los asirios ni los neo-babilonios renovaron la costumbre.

Hay aquí, pues, un contraste sorprendente con Egipto: en el Valle del Nilo un dios era rey siempre e inevitablemente; en Mesopotamia encontramos que no menos de una veintena de gobernantes, entre los años 2300 y 1500 a. de J. C., aparecen, al escribir sus nombres, afirmando su divinidad. En Mesopotamia no se trata de reyes que se diferencian necesariamente y en esencia de los demás hombres, y las implicaciones exactas del determinativo siguen siendo un problema. Veremos que casi todos los testimonios que normalmente se aducen como prueba de la deificación de los reyes en realidad no se refieren a este problema (Cap. 21). Sin embargo, un rito en el que los reyes de Isin y Ur hacían el papel de novios divinos justifica el uso ortográfico, y quizá, como veremos, explique su origen.

El arte expresó la deificación con mucha menos frecuencia que la ortografía y el ritual. Naram-Sin también nos dejó testimonio pictórico para demostrar que tomaban en serio su naturaleza sobrehumana (fig. 43). Se encuentra en su estela de la victoria, en la que el rey lleva la corona con cuernos de los dioses; supera a todas las otras figuras en tamaño, diferencia que es corriente en Egipto, pero no en Mesopotamia, y ello por la simple razón de que el rey mesopotámico, en contraste con el Faraón, no era esencialmente distinto de los hombres (véase la Introducción). Toda la composición de la estela subraya la divinidad de Naram-Sin de un modo notable; bajo él, los soldados están escalando la montaña, y el ritmo de sus pasos es una repetición de los del rey. A la derecha, los enemigos vencidos, desplomándose y huyendo, forman la antítesis del

ejército acadio; el rey está solo encima de esta agitación; junto a él está la cumbre sin escalar de la montaña, arriba están los grandes dioses.

No es el rasgo menos sorprendente de la estela su singularidad, pero ningún otro monumento mesopotámico expresa en lenguaje formal la divinidad de los reyes. Este hecho destruye por sí solo el argumento de que los Acadios *qua* «semitas» introdujeron en Mesopotamia la noción de la realeza divina [28]; además, esta costumbre prosperó más en el sur «sumerio» y desapareció casi totalmente con la Primera Dinastía «semítica» de Babilonia, mientras que fue completamente desconocida entre los asirios «semíticos». Pero la deificación de los reyes tampoco es «sumeria» [29]; puesto que los textos sumerios más antiguos la ignoran y revelan, como hemos visto, el predominio de la Democracia Primitiva.

La escasa incidencia de la deificación de reyes es una anomalía que no podemos explicar del todo; en nuestro particular campo de investigación indica la básica complejidad de la cultura mesopotámica, una combinación en la que ciertos elementos podían mantener su particularidad. Esto no quiere decir que la cultura mesopotámica careciese de integración o coherencia, sino, por el contrario, que poseía un marcado carácter propio, extraordinariamente resistente al acontecer histórico. Este punto merece subrayarse, puesto que las historias de Grecia y del Islam han tenido una desafortunada influencia en la historiografía del Próximo Oriente antiguo. Las primeras civilizaciones de Egipto y Mesopotamia fueron verdaderamente autóctonas, y gradualmente se está poniendo de manifiesto que los movimientos de población y las influencias no han perturbado sino ocasionalmente, y ni siquiera siempre modificado, la continuidad cultural profundamente arraigada en esta tierra. Es, sin embargo, una excepción el que el acadio reemplazase al sumerio como lengua hablada de Mesopotamia en la segunda mitad del tercer milenio a. de J. C., y se ha demostrado que estas dos lenguas fueron el vehículo de espíritus profundamente diferentes [30]. Sin embargo, el contraste entre «semitas» y «sumerios» no sirve de respuesta a ninguno de los problemas mesopotámicos, sino que es un problema en sí [31]; y un problema muchísimo más complejo de lo que generalmente se reconoce. Se ha demostrado que el dominio de los acadios bajo Sargón no se experimentó ni como un conflicto racial ni como un cambio brusco del mando nativo al extranjero [32], y los intentos de relacionar ciertos elementos de la cultura mesopotámica con los elementos de habla sumeria o con los de lengua semítica de la población, no han tenido mucho éxito, porque ambos estaban comprendidos dentro de una resistente estructura cultural. Pero, puesto que contribuyeron a formar esta estructura mentalidades muy diferentes, tenemos que estar preparados a encontrar aquí y allá algunos trazos peculiares que no son siempre consecuentes con la trama principal. Estas formaciones especiales siguen siendo de aparición limitada, y una de ellas es la deificación del rey.

Los títulos sumerios y acadios

Rey y gobernador.—Hemos visto que los primeros términos empleados para designar al gobernante, *lugal* («rey») y *ensi* («gobernador») significaron originariamente cargos diferentes. Pero en el primer período dinástico esta distinción había desaparecido, y los dos títulos indicaban un alcance diferente del poder del gobernante. Normalmente el *ensi* gobernaba una pequeña ciudad-estado, aunque a veces se conservaba el título cuando su poseedor había sometido bajo su autoridad un área mayor. El título *lugal,* en cuanto mando, indicaba un extenso dominio y podía ser asumido por un *ensi* después de la conquista de territorios extranjeros o abandonado cuando se perdían de nuevo. La distinción en el significado de los dos términos quedó bien aclarada cuando un súbdito de Eannatum I utilizó el término *lugal* al hablar de «su rey Eannatum», pero dedicó una cabeza de maza (por la vida de) Eannatum», *ensi* de Lagash», usando el título correcto [33]. Evidentemente distinguía entre el puesto oficial de Eannatum y el poder que este último, en cuanto su soberano, tenía sobre él.

En algunos casos la tradición intervenía en los títulos de un gobernante local. El gobernante de Kish siempre se llamó «rey de Kish», sea porque Kish tenía un rey permanente, como Erech lo tenía en la Epopeya de Gilgamesh, o porque Kish había ejercido la hegemonía en Babilonia durante mucho tiempo. Que el título estaba bien aplicado queda demostrado por la fraseología que usa Eannatum al describir su captura de la ciudad de Kish como un favor otorgado por la diosa Inanna:

A Eannatum, gobernador de Lagash
Inanna, porque le amaba,
le ha hecho rey de Kish
[además de] gobernador de Lagash [34].

El título «rey de Kish» gozaba de tan gran prestigio, que Mesannipadda de Ur, después de conquistar Kish, lo utilizó con preferencia al suyo propio, y también lo usó Sargón de Akkad, que dominó toda Mesopotamia. En realidad, es el primero de una serie de títulos que demuestran la continuidad de las tradiciones mesopotámicas de gobierno, porque aparecía, en una forma arcaica, en los títulos de los últimos reyes asirios [35].

El otro título, *ensi,* y su forma acadia *ishakku,* sobrevivió al primer período dinástico y siguió expresando autoridad sobre una sola ciudad o ciudad-estado bajo la soberanía de un dios. Pero las connotaciones políticas del título variaban según la forma de poder en el territorio. Bajo el gobierno fuertemente centralizado de la Tercera Dinastía de Ur, el *ensi* era un simple funcionario del Estado, nombrado por el rey del territorio, y al que, a veces, su regio amo cambiaba de una ciudad a otra a su gusto [36]. Pero a veces los descendientes de una dinastía nativa que se

había sometido a Ur, seguían gobernando como vasallos suyos. Esta ambigüedad del significado del título *ensi* siguió existiendo bajo las dinastías de Isin, Larsa y Babilonia. A la inversa, cuando un gobernante sometido recuperaba su independencia (aunque podía continuar titulándose «gobernador»), proclamaba que su elección había sido un acto del dios de la ciudad más que obra de su jefe supremo [37]. Y, una vez más, hemos de advertir la conservación de esta concepción hasta el final mismo de la historia de Mesopotamia. Los reyes de Asiria usaban la designación «gobernador de Asur» entre sus títulos; de este modo conservaban el modesto rango de un gobernante que ejercía la administración para el dios de la ciudad en cuyo templo habían recibido sus credenciales (cap. 17).

Rey del País.—Al final del Primer Período Dinástico, Lugalzaggesi introdujo un nuevo título, «Rey del País». Es el primer título que encontramos en el que se distingue entre el concepto de gobierno sobre todo el país y gobierno de una ciudad-estado. A este respecto, marca un avance en el pensamiento político. En realidad, el dominio de Lugalzaggesi no se diferenció del que ejercieron antes de su tiempo, durante períodos más o menos largos, los gobernantes de Kish, Ur o Lagash; también él empezó como gobernador de una sola ciudad, y de acuerdo con la costumbre se atribuía al dios nacional, Enlil, el haber sancionado su autoridad a escala nacional. Pero Lugalzaggesi fue más lejos que sus predecesores cuando, en la inscripción que citaremos, admitió que el gobierno de Mesopotamia exigía dominar a las poblaciones de las regiones vecinas que vivían de la rapiña. Esto se muestra en el juego recíproco de los términos *kalama* y *kurkur,* el primero de los cuales significa «el país» (v. gr., de Sumer), mientras que el otro indica países extranjeros o tierras deshabitadas en general.

Cuando Enlil, rey de todas las comarcas [*kurkur*]
hubo dado la realeza del país [*kalama*] a Lugalzaggesi;
cuando [Enlil] hubo dirigido los ojos de la nación [*kalama*] hacia él
y hubo puesto todas las comarcas [*kurkur*] a sus pies
y cuando lo hubo sometido [todo] desde el Este al Oeste,
ese día [Enlil] pacificó (?) los caminos desde el Mar Inferior [el golfo Pérsico]
a lo largo del Tigris y el Eúfrates hasta el Mar Superior [el Mediterráneo] [38]

Rey de las Cuatro Partes.—Las ideas políticas que expresó Lugalzaggesi fueron mantenidas por Sargón de Akkad, que le derrotó y gobernó en su lugar. Sargón expresó su concepto de la realeza en un nuevo título que tiene ciertas implicaciones más específicamente religiosas que el de «Rey del País». Se llamaba a sí mismo «el que gobierna las Cuatro Partes» y su hijo Naram-Sin tomó el título de «Rey de las Cuatro Partes», que hasta entonces se había aplicado a ciertos dioses: Anu, Enlil y Shamash (Utu), el dios-sol [39]. El rey que así se titulaba potencialmente era el gobernante terrenal de la Creación, una paráfrasis que contiene los mismos ecos religiosos que los del título mismo. Los reyes asirios usaron

un equivalente exacto, *shar kishati,* «Rey del Universo». Tanto este título como su equivalente más antiguo llevaba la connotación de sanción, reconocimiento, o incluso elección, de los dioses, pero no implican que el rey fuese divino.

Rey de Sumer y Akkad.—La Tercera Dinastía de Ur conservó los títulos que hemos comentado, pero añadieron el de «Rey de Sumer y Akkad». Las dinastías de Isin, Larsa y Babilonia no introdujeron ningún cambio significativo en los títulos, y, por lo tanto, no hay por qué tratar de ellos.

Los títulos asirios

El cambio del centro de gravedad de Babilonia a Asiria durante el segundo milenio a. de J. C. presenta una considerable ruptura con lo anterior. El centro cultural del país había estado situado en el Sur y la civilización del Primer Período Dinástico se había extendido corriente arriba a lo largo de los dos ríos y se la ha encontrado, bien asentada, en Mari, en el Eufrates [40], y en Asur, en el Trigris [41]. El templo de Brak en la llanura de Habur [42] sugiere que se había realizado una expansión semejante en el período proto-literario. Hasta mediados del segundo milenio a. de J. C. el poder político se centró igualmente en el Sur. Por lo tanto, se plantea la cuestión de si la supremacía política de Asiria introdujo conceptos de la realeza que estuvieran en desacuerdo con los que habían existido anteriormente. No parece que fuese éste el caso. Veremos que los títulos siguen utilizando denominaciones tradicionales y que, además, el sistema de gobierno se desarrolló en el Norte partiendo de las mismas bases que en el Sur, ya que la Democracia Primitiva se conocía en el Norte, y, de hecho, perduró allí mil años después de haber sido sustituida en el sur de Mesopotamia. De igual modo que la asamblea *(ukkin)* había poseído originalmente un poder soberano en las comunidades del Sur, las comunidades asirias conocieron un consejo (*puhru*) que se nombra en las fuentes asirias más antiguas y en las de las colonias que Asur envió a Capadonia [43]. Todos estos documentos datan del comienzo del segundo milenio a. de J. C. Además del consejo, nombran un príncipe *(rubu),* e imaginamos que su función sería parecida a la del *ensi,* en el Sur. De hecho, lleva el mismo título en relación con su diosciudad, a saber, «gobernador» *(ishakku).*

Se produjo un cambio en el siglo XVIII a. de J. C., con el reinado de Shansi-Adad I, quien se refería a sus predecesores no como «príncipes», sino como «reyes» [44]. También usó el título de «Rey del Universo» *(shar kishati),* que hemos encontrado como un equivalente de «Rey de las Cuatro Partes». Al mismo tiempo entroncó con la tradición más antigua mesopotámica al titularse a sí mismo «elegido de Enlil».

Estos títulos encierran implicaciones de largo alcance. No son meras imitaciones de la costumbre meridional, sino que manifiestan que la insólita posición que ocupó el Norte bajo Shamsi-Adad I no chocaba con las tradiciones inmemoriales del Sur, sino que estaba de acuerdo con ellas. Desde los primeros tiempos Enlil había asignado la realeza sobre «la tierra», según el decreto de la asamblea de los dioses. Entonces el rey hizo saber que no había sido elegida por los dioses para convertirse en la sede de la soberanía de Mesopotamia ninguna de las antiguas ciudades del Sur, sino su propia ciudad de Asur, que carecía de todo prestigio histórico o tradicional.

El acto de Shamsi-Adad puede explicarse de dos maneras; probablemente procedía de la región central del Eufrates [45], un distrito que ya en la Primera Epoca Dinástica se incluyó en el dominio de la cultura del sur de Mesopotamia; y posiblemente quiso conformar su autoridad de acuerdo con las tradiciones meridionales que él conocía. Por otra parte, se pueden presentar argumentos a favor de la idea de una asociación entre Enlil y la ciudad de Asur; el templo de Asur y las partes que lo componen llevan nombres sumerios que se parecen a los del santuario de Enlil en Nippur [46]. Se dice que la esposa de Asur fue Ninlil [47], el complemento femenino de Enlil; y Tukulti-Nihurta I llamó explícitamente a Asur «el Enlil asirio», o simplemente «Enlil» [48]. Si fue Enlil el dios que se veneró originariamente en Asur, el título de «nombrado por Enlil» iría a la par del de «amado de Tishpak» en Eshnunna y con fórmulas similares que proclamasen la relación entre el gobernante y el dios-ciudad. Por eso la alternativa que nos presenta el título de Shamsi-Adad se puede formular de otro modo; ¿Nombró Enlil al rey en su función (de Enlil) como dios de la ciudad o en su función de dios nacional de Sumer?

Los datos apoyan esta última opinión. Los restos del Primer Período Dinástico encontrados en Asur no mencionan a Enlil, y la semejanza de los nombres que se utilizan en el santuario de Asur y los de Nippur tiene que deberse a una política asiria encaminada a justificar las pretensiones basadas en un poder recién adquirido por medio de tradiciones antiguas. En cualquier caso, no cabe duda de que Shamsi-Adad planeó el significado que atribuimos a su título, puesto que también se tituló a sí mismo «Rey del Universo». La incidencia del título «nombrado por Enlil» da más fuerza a nuestra opinión. Las ambiciones de Shamsi-Adad pronto se vieron destruidas por Hammurabi; pero cuando Eriba-Adad terminó con la soberanía de Babilonia en el siglo catorce a. de J. C., se reintrodujo el título, y desde entonces hasta la época de Sennaquerib los gobernantes asirios lo conservaron [49]; y el hijo de Eriba-Adad, Asur-uballet I, se nombró «Rey de la tierra de Asur, Rey del Universo», como había hecho Shamsi-Adad.

De este modo, los poderosos dueños del último imperio asirio formularon su soberanía en términos que estaban totalmente de acuerdo con la tradición babilónica. Como hemos visto, utilizaron tanto los títulos secu-

lares «Rey de Asiria» y «Rey del Universo», como los títulos religiosos «Gobernador de Asur» y «nombrado por Enlil». La convergencia de las prácticas propias del Norte y del Sur se completó cuando Tukulti-Ninurta I se nombró a sí mismo «Rey de las Cuatro Partes del Mundo».

Conclusiones

La continuidad de la tradición en los títulos reales a lo largo de la época de la independencia mesopotámica contrasta netamente con el efímero uso del determinativo divino y justifica nuestro tratamiento de la institución de la realeza en Mesopotamia como un concepto válido que no fue afectado materialmente por los cambios históricos, porque incluso los títulos de los últimos períodos están íntimamente relacionados con los de los primeros tiempos. Nos queda por determinar la naturaleza de este concepto. Volveremos después (cap. 21) al problema de la deificación de algunos reyes, que es un fenómeno colateral. En los títulos tradicionales mesopotámicos no hay indicio alguno de deificación. Los títulos son suficientemente impresionantes, y lo mismo lo son muchos epítetos asirios tales como «Señor de Señores», «Príncipe de Príncipes», «Rey de Reyes» [50]. Acentúan el poder del rey, pero nunca le sitúan aparte ni contienen la más mínima alusión a que su naturaleza sea esencialmente diferente de la de los demás hombres. El último emperador asirio que llenó de terror a los corazones de los pueblos, desde Egipto hasta Armenia, tuvo más de común con el *lugal* sumerio que se glorificaba de la sumisión de una ciudad vecina que con el «Horus Viviente» del trono de Egipto.

Capítulo 17
LA FORMACION DE UN REY

A. *El aspecto teológico de la realeza*

El contraste entre Egipto y Mesopotamia

En los tiempos históricos el habitante de Mesopotamia, igual que el egipcio, no podía imaginar una sociedad ordenada sin un rey. Sin embargo, no consideraba que la realeza fuese una parte esencial del orden de la creación. Según el criterio egipcio, el universo era el producto de un único proceso creador, y la actividad del creador había hallado su consecuencia natural en el poder absoluto que ejercía sobre el mundo que había creado. La sociedad humana bajo el Faraón formaba parte de un orden cósmico y repetía su modelo. De hecho, Re, el creador, encabezaba la lista de los reyes de Egipto como primer gobernante del país al que habían sucedido otros dioses, hasta que Horus, reencarnado perpetuamente en faraones sucesivos, había asumido la herencia de Osiris.

En Mesopotamia, el aspecto teológico de la realeza era menos impresionante; no se consideraba que la monarquía fuese el sistema natural en cuyo interior las fuerzas sociales y cósmicas tenían efectividad. La realeza había obtenido una aceptación universal en cuanto institución social, pero la naturaleza no se ajustaba a un simple esquema de fuerzas coordinadas por la voluntad del gobernante.

Es cierto que Anu y Enlil se titulaban habitualmente «Rey de los Dioses», y que las palabras sacadas de sus nombres *(anutu, enlilutu)* denotaban realeza. Sin embargo, es extraño que hubiera dos reyes: Anu, el lejano cielo, que personificaba la majestad de la realeza, y Enlil, el fuerte viento tormentoso, su poder ejecutivo [1]. La cuestión se aclara cuando observamos que los textos describen corrientemente a los dioses como si no estuviesen bajo la autoridad absoluta de estos reyes, sino más bien siguiendo sus consejos. Los dioses tomaban las decisiones después de una discusión general, y los puestos privilegiados de Anu y Enlil derivaban del hecho de que eran los que presidían la asamblea.

El título de «rey» tiene un sentido menos estricto en Mesopotamia que en Egipto. Hemos visto que a un «gobernador» de Lagash sus súbdi-

tos le pueden llamar «rey». Del mismo modo, a los dioses de la ciudad como Ningirsu de Lagash —que no aparecían nunca como «reyes» entre los dioses—, sus vasallos en la tierra les llaman constantemente así. Ni entre los dioses ni entre los hombres el título de «rey» indicaba la cumbre de una rígida pirámide jerárquica que fuese reconocida como la única estructura posible de la sociedad, porque nunca se perdió el recuerdo de la existencia en el pasado de un período sin reyes.

El origen de la realeza entre los dioses

El mito mesopotámico de los comienzos no reconoció ni un origen único ni una sola autoridad. El caos primigenio contenía dos elementos, el agua dulce y el agua salada —el macho Apsu y la hembra Tiamat. Esta pareja engendró muchos dioses cuya energía perturbó la inercia inherente al Caos. Por ello, el Caos se alzó para destruir su progenie y, en esta lucha, se demostró la incapacidad de los dioses más viejos, y se eligió rey a un joven dios que después de su victoria creó el mundo tal como lo conocemos.

La violencia y el desorden que esta historia pinta están muy lejos del sereno esplendor del creador egipcio que surgió del océano primigenio la primera mañana para dar forma al mundo que había de gobernar. En la epopeya mesopotámica la creación propiamente dicha no forma el principio, sino el final de la narración. Por otro lado, el egipcio, que veía el universo como un orden inmutable, no podía imaginarse nada anterior al establecimiento de ese mundo estático; situaba el acto de la creación al principio, y se decía que había tenido lugar en medio del agua estancada, inconmensurable potencial de fertilidad: Nun. El caos se había conceptualizado, en Hermópolis, en una Ogdóada de la que Nun formaba parte. Pero apenas si se podía decir nada de estos ocho dioses, puesto que no era posible que hubiera acción ni orden antes de la creación. Cuando se llama a la Ogdóada «las aguas que hicieron la luz» *, debemos recordar que el pensamiento mitopoético se expresa habitualmente en forma narrativa [2], y que, como consecuencia, tales frases significan sencillamente que el sol surgió de las aguas del caos. Los egipcios, al postular una Ogdóada de deidades llamadas «Tinieblas», «La Ilimitada», etcétera, reproducen simplemente, con el carácter concreto al que tiende el pensamiento mito-poético, un caos tal como lo concibió Milton:

Ilimitado Océano sin límites,
Sin dimensión, donde la longitud, anchura y altura
Y el tiempo y espacio desaparecen [3].

Nada podía ocurrir en este caos hasta que la aparición milagrosa del creador anunciase el primer acto —la creación— y el comienzo de su reinado.

* Véase pág. 173.

Por tanto, las ideas mesopotámicas y egipcias sobre la creación eran diametralmente opuestas, y ciertas semejanzas, que son forzosamente de carácter secundario, ponen de relieve el contraste entre ellas. Coinciden en la descripción del punto de partida en términos negativos. Las primeras líneas de la Epopeya Babilónica dicen:

Cuando en lo alto [aún] no se había nombrado a los cielos
Y abajo [todavía] no se había pensado en un nombre para el suelo firme...

Y leemos en los textos de las pirámides:

Cuando el cielo todavía no había comenzado a existir,
Cuando el hombre no había comenzado a existir,
Cuando los dioses aún no habían nacido,
Cuando la muerte no había comenzado a existir...

Esta descripción negativa de la creación no se limita solamente al Oriente Próximo. En realidad, la forma más obvia de introducir un relato de la creación es subrayar la ausencia de todo fenómeno conocido. En los mitos sumerios encontramos a este efecto frases tales como «el lobo no arrebataba corderos», o «el ojo enfermo no decía, 'Yo, el ojo enfermo'» [4]. Ambas frases significan: este fenómeno tan conocido aún no existía. En otros textos, esta acumulación de negativas muestra un propósito más ambicioso. En el Rigveda, por ejemplo, constituye un intento de escapar de la tendencia a lo concreto, característica del pensamiento mitopoético, y concebir el acto de la creación sin un sustrato material [5]. El pensamiento egipcio y el mesopotámico nunca fueron conscientes de la esclavitud de lo concreto, y la segunda semejanza entre los mitos de la creación de los dos países consiste precisamente en un acuerdo sobre la naturaleza del sustrato material. Se sostuvo que era el agua. Ahora bien, la creencia en que el mundo surgió de un océano primigenio ha sido una de las ideas más generalmente mantenidas por todo el mundo, entre todo tipo de pueblos y en todas las épocas. La razón es muy simple: se piensa que el universo está dotado de vida, y el agua precede a la aparición de ésta, ya sean plantas o animales, trátese de agua de lluvia, de las crecidas de los ríos inundando los campos o del fluido del líquido amniótico [6].

Una tercera semejanza entre los relatos egipcios y mesopotámicos de la creación consiste en el hecho de que reflejan ciertos rasgos naturales de sus países respectivos. Pero es un error ver en el contraste de las condiciones fisiográficas la base de la diferencia entre los mitos. Si se lo hubiesen propuesto, los mesopotamios podrían haber construido con sus materiales un relato tan sereno como el de la aparición de Atum en Egipto. De hecho, la primera sección de la Epopeya de la Creación, que refleja el panorama mesopotámico, carece precisamente del nihilismo destructivo, la inquietud y la violencia que domina la parte central y más

amplia del poema. Pinta, en términos míticos las extrañas condiciones que perduran incluso hoy en día en la parte meridional del país, donde surgió la civilización [7]. Allí, en las lagunas, al final del Golfo Pérsico, las aguas del Eufrates y el Tigris se mezclan con las del mar y depositan su aluvión. El contraste de tierra y agua se hace borroso; los hombres, que se trasladan en botes, clavan sus tiendas en los cañizos que salen del fondo de la ciénaga, abatiéndoles para formar un colchón llano sobre el limo. Por eso Ea, el dios del agua, se llamó originariamente Enki, el Señor del Territorio. Y así leemos en la Epopeya de la Creación que Apsu, el agua dulce, y Tiamat, el agua salada, se entremezclaron en el caos primigenio. Después

Aparecieron Lahmu y Lahamu, y se les puso un nombre:
Al aumentar con los años, crecieron (I, 10-11).

Se ha interpretado que la segunda pareja del caos significa «sedimento» [8]. En los bordes del acuoso terreno baldío, en todo lo que abarca el horizonte, se fue amontonando paulatinamente un depósito de barro, que formó un gran círculo doble —el comienzo de la tierra y el cielo: el horizonte terrestre *kishar* y el horizonte celeste *anshar*.

[Entonces] se formaron Anskar y Kishar, superándoles;
Vivieron muchos días, sumando un año a otro.
Su hijo fue Anu, igual a sus padres (I, 12-14).

Con Anu, hemos llegado a la cabeza del panteón mesopotámico, pero no todavía a la creación. Antes de poder hablar de la existencia del universo presente, era necesario que los discos sólidos formados por un continuo proceso de acumulación de los círculos de sedimento —Kishar y Anshar— se separasen. Esta separación fue el acto de la creación, que originariamente se atribuyó a Enlil, el viento tormentoso [9]. De nuevo observamos un paralelo con Egipto, donde se decía que el dios del aire había elevado el cielo desde la tierra. Pero no conocemos los detalles de este mito en Mesopotamia [10]; en la versión existente Marduk ha reemplazado a Enlil. Y Marduk creó el cielo y la tierra de las dos mitades del cuerpo de Tiamat. Es poco probable que el relato más antiguo diera una versión más pacífica de la creación, porque Enlil era el dios de la tormenta, y los mitos mesopotámicos atribuyen a los dioses caracteres que, a pesar de su verosimilitud, expresan la naturaleza del elemento determinado en el que el dios se manifiesta. Por consiguiente, Enlil se presenta variable, impulsivo y apasionado [11]. Sin embargo, debemos descartar esta versión de la epopeya y considerar la que se conserva, y en la que Marduk es el creador. Por supuesto, este último término debe tomarse en un sentido un tanto restringido, pues hemos visto que todos los dioses, y muchas otras cosas, existían ya, y que se habían producido muchos acontecimientos antes de que Marduk creara el cielo y la tierra. Los meso-

potamios veían al mundo en un perpetuo fluir, y ni siquiera la creación del universo existente fue un principio absoluto; no fue más que un episodio en una historia más larga que se conocía desde tanto tiempo atrás como se sabía de la existencia conjunta de Apsu y Tiamat.

Las luchas de los dioses contra el Caos se transformaron desde un inicio prometedor hasta una crisis que les forzó a someterse a un rey. La primera amenaza de Tiamat y Apsu se contrapesó por la destrucción de este último cuando Ea «lanzó un conjuro sobre las aguas». (Obsérvese que el vencedor no fue un rey, sino un mago.) La reacción del Caos fue aterradora: sus potencias se unieron (usando las formas de la Democracia Primitiva) y el prolífico Tiamat engendró una numerosa prole de monstruos para reforzar sus filas:

Furiosos, intrigantes, inquietos noche y día,
están resueltos a luchar, rugen y están al acecho como leones
Reunidos en consejo, planean el ataque.
La madre Habur —creadora de todas las formas—
añade armas irresistibles, ha engendrado serpientes monstruos,
con dientes afilados, con colmillos implacables;
ha llenado sus cuerpos con veneno en lugar de sangre.
Ha investido de terror fieros dragones,
y los ha coronado con llamas y los ha hecho como dioses,
para que quien quiera que les mire perezca de miedo,
y ellos, erguidos los cuerpos, no volverán su pecho[12].

Los dioses quedan horrorizados. Incluso Anu, la encarnación de la autoridad, se ve desamparado

..cuando Anu se acercó y vio el humor de Tiamat
No pudo permanecer ante ella y retrocedió.
Se fue aterrorizado...[13].

Hemos llegado ahora al momento culminante del conflicto. Obsérvese que hasta ahora la historia se ha desarrollado sin asignar ningún significado al concepto de realeza. Es sólo en este momento de urgente necesidad cuando se pide a Marduk que se encargue de la situación. Acepta en las condiciones que hemos comentado *. Por consiguiente, los dioses dieron su poder colectivo a su rey electo, y después de los preparativos oportunos se unen a la lucha:

El Señor levantó el vendaval torrencial, su poderosa arma.
Subió al carro, el irresistible, aterrorizador ciclón...
como vestido llevó una armadura que inspiraba terror;
su cabeza estaba cubierta de un resplandor aterrador.
El Señor se puso en marcha y avanzó hacia ella,
Se puso de cara al sitio [en que estaba] la rabiosa Tiamat.
Sujetaba entre sus labios un talismán (?) de arcilla roja;
Una hierba para destruir el veneno, agarraba la mano.

* Véase pág. 242

Después se congregaron a su alrededor, los dioses se agolparon en torno suyo;
Los dioses, sus padres, se congregaron a su alrededor, los dioses se congregaron a [su alrededor! [14].

Estas frases llenas de emoción presentan la descripción de la victoria de Marduk. Su elección quedó justificada y se perpetuó su condición de rey, mientras los dioses entonaban un *magnificat* proclamando sus cincuenta nombres.

Puesto que la copia que tenemos de la Epopeya de la Creación fue escrita en la última época asiria, muestra cómo a lo largo de toda la historia mesopotámica se creyó que la realeza de los dioses se había originado no como el concomitante natural de una sociedad reglamentada, sino como fruto del desorden y la inquietud, y este génesis de la realeza en el ámbito de los dioses seguía la norma de su inicio entre los hombres. La misma regla vale para Egipto, donde el origen de la realeza se hizo coincidir con el del universo porque, desde tiempo inmemorial, había existido en Africa la práctica de la autoridad personal.

Sin embargo, el gobernante de los dioses mesopotámicos se diferenciaba del gobernante humano en un aspecto: en el mundo ideal de los dioses se mantenían las limitaciones de la realeza. Es cierto que la Epopeya de la Creación termina con una glorificación de Marduk, pero es comprensible, puesto que el texto se recitaba anualmente en el templo de Babilonia. También se dedicaban himnos a otros dioses que los ensalzaban como gobernantes poderosos en sus santuarios correspondientes. Sin embargo, es significativo que las frases mismas con las que los dioses declaran su sumisión a Marduk —palabras que probablemente *mutatis mutandis* se han dicho en muchas de las primeras asambleas de las ciudades-estados— exaltan el poder de su «palabra» o el juicio en sus deliberaciones:

Tú, oh Marduk, eres nuestro defensor;
Te dimos la realeza, el poder sobre todas las cosas.
Toma tu asiento en el consejo; que tu palabra prevalezca.
Que tu arma no se rinda, que hiera a tus enemigos.
Concede aliento de vida a los señores que en ti confiaron.
Pero si un dios elige el mal, quítale la vida [15].

Para los mesopotamios la asamblea de los dioses siguió siendo la *fons et origo* de los decretos divinos. En un texto que trata de la destrucción de Ur, se dice que había decidido la ruina de la ciudad principal del país; en el «Canto de Ishtar y Saltu» [16], se le atribuye haber refrenado la propensión belicosa de Ishtar; en cada festival del Año Nuevo, en el momento crucial de las estaciones, se pensaba que decidía cuál sería la suerte de la humanidad *. Dos mil años después de haber sido sus-

* Véanse págs. 350-352.

tituida en la sociedad humana la Democracia Primitiva por la monarquía, se creía que perduraba aún entre los dioses.

El origen de la realeza en la tierra

El origen de la realeza entre los hombres estaba también destinado a ser un tema propenso a muchas conjeturas en Mesopotamia; y es evidente que las explicaciones humanas e históricas que hemos dado en el capítulo anterior hubieran carecido de sentido para gentes que consideraban que el destino humano era fruto de los decretos divinos. Los mesopotamios afirmaban que en los primeros tiempos, y de nuevo después del Diluvio, «la realeza había descendido del cielo». Esta fórmula peculiar combina la conciencia de que la realeza no había existido siempre, con el hecho de haber constituido la única forma de gobierno conocida en los tiempos históricos. Además, esta frase indicaba que el cargo, y no el titular del cargo, era de origen sobrehumano. Lo mismo que en Egipto reconocían la majestad de la realeza, el temor reverencial con respecto a la santidad del que simbolizaba a la comunidad y la representaba ante los dioses. Pero mientras los egipcios veían al Faraón como un dios, los mesopotamios consideraban a su rey como un mortal dotado de un peso divino. «La realeza descendió del cielo» [17], como si fuese algo tangible. En efecto, otro texto, que hace el paralelo exacto de la realeza con las insignias de la monarquía, sugiere que era algo inherente a la corona, a la tiara y al bastón de mando.

[Los dioses] no habían establecido todavía un rey para el pueblo ensombrecido.
Todavía no se había adornado ningún cetro con laspilázuli...
... ...
Cetro, corona y bastón de mando
Estaban [todavía] colocadas ante Anu en el cielo
Por lo que no había ningún consejo de su pueblo [es decir de la realeza]
[Entonces] la realeza descendió del cielo [18].

La primera línea de la cita da a entender que el pueblo se encontraba perdido, falto de guía y moviéndose como en una niebla, porque no había rey. Pero el poder específico de la realeza existía desde el principio; era inmanente a las insignias reales, y éstas estaban en el cielo, ante Anu, el dios que personificaba la autoridad y de quien, por lo tanto, en definitiva, emanaba todo orden. Cuando se trajo la realeza a la tierra, Enlil y Inanna buscaron «un pastor del pueblo», pero «no había ningún rey en el país. La realeza (descendió del cielo) y Enlil se acordó de sí mismo (para instituir un rey)» [19]. En estos primeros textos se expresa claramente la concepción fundamental de la realeza en Mesopotamia: la realeza constituía algo que no era de origen humano, sino que los dioses habían agregado a la sociedad; el rey era un mortal creado para llevar

una carga sobrehumana que los dioses podían quitar en cualquier momento para dársela a otro.

La elección de los dioses

No sabemos qué medios usaban los dioses para comunicar a quién habían elegido para el trono. En varios momentos se aceptaban los presagios, sueños y la prueba práctica del éxito como indicaciones de su elección. Los textos usan muchas frases diferentes en vez de describir un ritual formal de la elección divina como con frecuencia se piensa [20]. Nombran dioses con los que el nuevo rey mantenía una relación particularmente íntima, y los describen como si estuvieran explícitamente de acuerdo con la elección de la asamblea por medio de un acto de gracia. Por ejemplo, Eannatum, un gobernante de las primeras dinastías de Lagash, se llamaba a sí mismo aquel «cuyo nombre fue recordado por Enlil; dotado de vigor por Ningirsu; concebido en el corazón de Nansha, verdadera y debidamente amamantado por Ninhursaga *, nombrado por Inanna» [21]. Pero en otro ladrillo del mismo Eannatum estas acciones se dividen de un modo algo diferente entre las diversas divinidades. Es un gobernante «dotado de vigor por Enlil; verdadera y debidamente amamantado por Ninhursaga; cuyo nombre Ningirsu recordó; concebido en el corazón de Nansha» [22]. Gudea se llama a sí mismo:

> Pastor concebido por Ningirsu en su [de él] corazón; considerado firmemente por Nansha; dotado de vigor por Nindar; el hombre descrito (?) por Baba; hijo engendrado por Gatumdug; dotado de la dignidad y el cetro sublime por Ig-alima; bien surtido del aliento de vida por Dunshagar; a quien Ningiszida su dios ha hecho presentarse en la asamblea con la cabeza [orgullosamente] erguida [23].

Los textos posteriores siguen usando expresiones similares, pero también introducen otras [24]. Se dice, como antes, que el rey ha sido elegido por una mirada de un dios: «Cuando Samash... con radiante semblante me hubo mirado con regocijo, a mí, su postor favorito, Hammurabi» [25]. O en un texto de Salmanasar III de Asiria: «Cuando el gran señor Asur, en la adhesión de su corazón, me hubo designado con su deslumbrante mirada» [26]. O en la frase de Esarhaddon: «Con la alegría de sus corazones, los dioses, elevando su ojos hacia mí, me habían elegido para ser un rey verdadero y justo» [27].

A veces se dice que un rey está predestinado a gobernar [28], y podemos encontrarnos con frases que traen a la memoria la idea egipcia de la realeza, pero que suenan casi a broma aplicadas a gobernantes tan atormentados por el miedo al variable favor de los dioses. Asurbanipal manifiesta con respecto a sí mismo: «Asur y Sin han pronunciado (mi)

---

* Véanse págs. 320-322.

nombre para el gobierno desde tiempo inmemorial» [29]. Y Nabonidus dijo que «Sin y Ningal decidieron que gobernara cuando aún estaba en el seno de su madre» [30]. Otros gobernantes subrayan la discrepancia entre su posición cuando eran jóvenes y el puesto que finalmente ocuparon, y que, por lo tanto, sólo podía explicarse como resultado de la elección divina. Este fue, sin duda, el propósito de la «leyenda del nacimiento de Sargón de Akkad», a quien se le presenta como hijo de una sacerdotisa, abandonado en una cesta de junco y encontrado y educado por un jardinero [31]. Una tendencia semejante subyace a los siguientes versos de Asurnasipal II dirigidos a Ishtar:

Nací en medio de unas montañas que nadie conocía
No reconocía tu poder ni te rezaba.
Los asirios no sabían de tu divinidad y no te rezaban.
Pero tú, Oh Ishtar, temible señora de los dioses,
Tú me elegiste con una mirada de tus ojos;
Deseaste verme gobernar.
Me cogiste de entre las montañas.
Me llamaste para que fuese un pastor de hombres.
Me otorgaste el cetro de la justicia [32].

Sargón no fue de origen real, pero Asurnasirpal II fue el hijo del rey Shamsi-Adad IV. No podríamos desear una prueba más clara de que, incluso en los últimos tiempos asirios, era la elección divina y no el origen lo que se consideraba como fuente de la autoridad del rey.

A veces se indicaban las razones que movían a los dioses para su elección, y son bastante sorprendentes; dan muestras de su interés por el bienestar del pueblo, lo cual no se fundamenta en los principios teológicos que estamos considerando, ya que el hombre era específicamente creado para siervo del dios *, y, por lo tanto, no podía invocar la benevolencia y simpatía de éste. Sin embargo, los dioses, en su misericordia, deseaban que el pueblo gozase de un gobierno justo; en otras palabras, si la fe viva del pueblo mesopotámico comprendía un sentimiento de total dependencia de los dioses, también sustentaba la convicción de que los dioses habían decretado la justicia como fundamento de su sociedad. En el texto de Asurnasirpal II, Ishtar concede al rey el «cetro de la justicia». Hammurabi es más explícito; declara ser llamado por Anu y Marduk «para hacer aparecer la justicia en el país, para acabar con el mal y los pecadores, para impedir que los fuertes opriman a los débiles» [33]. La misma motivación aparece en textos posteriores, por última vez en una inscripción del propio gobernante que concluyó la independencia de Mesopotamia al tiempo que conformó las características de su realeza en los prototipos mesopotámicos. Ciro el Persa dijo: «(Marduk) revisó la totalidad de las tierras, y después de haberlas visto, buscó un rey justo, un rey de acuerdo con su corazón, al que poder guiar de la

* Véase pág. 351

mano. Pronunció su nombre 'Ciro de Anshan' y dio a entender con su nombre el poder real sobre todas las cosas» [34].

Realeza de la ciudad y realeza del país

Los dioses podían llamar a un hombre para gobernar en una ciudad o para regir un territorio. Los primeros gobernantes, como hemos visto, no tuvieron interés en «la autoridad real sobre todas las cosas», ni tampoco sobre el país, sino en el gobierno de una ciudad. Un texto temprano refleja la división original del país en muchas ciudades-estados al describir cómo se asignaban al poder del rey, una vez que fue creada la realeza, varias ciudades a la vez [35]. Pero en los tiempos históricos imperó una situación mucho más compleja. El gobierno del país se había convertido en un ideal que los hombres se esforzaban en realizar aun a pesar de que el gobierno central había sucumbido ya para entonces a la fuerza centrífuga de los particularismos. Muchas veces sería imposible saber qué tipo de dominio había sido llamado a ejercer el hombre elegido por los dioses, porque el gobierno del país era siempre una extensión del gobierno de una ciudad. Cualquier gobernante local podía aspirar a la hegemonía, y su relación con el mundo de los dioses no se diferenciaba de la que tenía un jefe superior de toda la Mesopotamia. Consideremos estas dos relaciones.

Como cabría esperarse, la llamada para ocupar el gobierno de una ciudad venía del dios de esta ciudad [36], quien, sin embargo, actuaba de acuerdo con la asamblea divina. Un texto de Gudea expresa claramente la relación jerárquica del gobernante de la ciudad, el dios de ella, y el panteón en general. Enlil, el presidente de la asamblea divina, inició la ejecución de su decreto ordenando a Ningirsu detener la crecida anual del Tigris en Lagash como señal para que los habitantes comprendieran que algo se les pedía. Ningirsu lo hizo, y además mandó a su templo Eninnu que «manifestase sus poderes» de un modo que no podemos reconstruir; quizá fuese por medio de augurios:

Un día, cuando se estaban decidiendo los destinos en el cielo y en la tierra.
Lagash mantuvo su cabeza erguida orgullosa de sus grandes poderes.
Enlil miró a sabiendas al Señor Ningirsu:
«Que no tengan lugar los acontecimientos debidos en nuestra ciudad.
Que el «corazón» no logre desbordarse;
Que el «corazón de Enlil» no logre desbordarse
Que el «corazón» no logre desbordarse
Que la crecida alta, llena de brillo y temor reverencial,
Que las aguas buenas no desciendan al «corazón de Enlil», es decir, al Tigris.»

A la casa [templo] su dueño [Ningirsu] llamó,
Y [el templo] Eninnu comenzó a manifestar sus poderes en el cielo y en la tierra [37].

El gobernador —siendo un hombre clarividente— tomó nota [37].

En una inscripción de Lagash más antigua, en la que Entemena cuenta el relato de una disputa de fronteras entre Lagash y la ciudad vecina de Umma, se admite el mismo orden jerárquico; se dice que Enlil había decidido los límites entre las haciendas de los dioses respectivos de la ciudad, Ningirsu y Shara. En el plano humano, Mesilim, el rey de Kish, probablemente el gobernante más poderoso del país por aquel entonces, llevó a efecto esta decisión.

Enlil, el rey de todos los países, el padre de los dioses, por su mandato inapelable, marcó los límites tanto de Ningirsu como de Shara. Y Mesilim, Rey de Kish, midió los campos, y erigió una estela en ese lugar por orden de su dios Sataran.
Ush, gobernador de Umma, una y otra vez transgredió lo acordado. Arrancó la estela y la trasladó al llano de Lagash.
El guerrero de Enlil, Ningirsu, por su justo mandato [de Enlil] luchó contra Umma. Por orden de Enlil cerró [su] red *shushkallu* sobre el [pueblo de Umma] y alineó los túmulos de sus enterramientos en ese lugar del llano [38].

Obsérvese que Enlil no se dirigió directamente a Mesilim, sino que el dios personal del rey transmitió la orden. Nuestro texto continúa y relata que un posterior gobernante de Umma no había respetado la frontera; Entemena le había vencido, y entonces presentó su victoria como éxito del dios de Lagash. Es evidente que esto no aclara el espinoso problema del papel del dios Umma en el curso de los acontecimientos; otro texto admite sin rodeos que el gobernante de Umma actuó «por mandato de su dios» [39].

De este modo se consideraba que los conflictos entre las ciudades-estados eran conflictos entre sus divinos dueños. El vencedor humano podía hablar con cierta suficiencia de la justicia de su causa, como lo hizo Entemena, mientras que el vencido se enfrentaba con un problema moral irresoluble si estaba convencido de que no tenía culpa. Este fue el caso de Urakagina de Lagash cuando fue vencido por Lugalzaggesi de Umma y Erech:

El hombre de Umma, después de destruir Lagash, cometiendo un crimen contra Ningirsu —¡la mano que puso sobre [Lagash] se marchitará! No hubo crimen por parte de Urukagina, rey de Girsu [en Lagash].
Que ese crimen caiga sobre la cabeza de Nidaba, la diosa [personal] de Lugalzaggesi, Gobernador de Umma [40].

Los hombres de Lagash creyeron que las causas de la calamidad que les había sorprendido trascendía a las relaciones humanas. La convicción de que tanto un gobernante como los hombres corrientes eran instrumentos en manos de los dioses, les permitía, si no explicar, al menos expresar su desamparo y confusión.

Una vez bien establecida la autoridad sobre el país en su totalidad, se introdujo un nuevo concepto teológico, porque entonces se necesitaba una explicación no sólo del éxito ocasional de los gobernantes indivi-

duales, sino de los siglos de predominio del que habían gozado ciudades tales como Akkad, Ur o Babilonia. Se confiaba a la asamblea de los dioses la asignación del gobierno temporal del país a una ciudad tras otra. La primera materialización de esta idea es probablemente la lista del rey sumerio, que se redactó cuando la Dinastía de Akkad hubo establecido definitivamente su autoridad en todo el territorio. La lista combinó las tradiciones históricas más antiguas de las ciudades-estados independientes y expresó su nuevo concepto en una forma antigua al comenzar con la declaración siguiente: «Cuando se hizo bajar del cielo la realeza, la realeza estaba en Eridu»; o cuando resumió la Primera Dinastía de Ur: «cuatro reyes reinaron en sus 177 años», o cuando siguió así: «Ur sufrió el azote de las armas; su realeza fue trasladada a Awan» [42].

Pero si una ciudad salía favorecida como resultado del decreto divino que le daba el gobierno del territorio, otra ciudad quedaba en cambio eclipsada, y sus habitantes no podían explicarse su desgracia, como les ocurrió a los súbditos de Urukagina de Lagash. No había más razón para que hubieran de explicárselo como resultado de sus propios defectos que por decisiones que, en su motivación, trascendían completamente a la esfera del hombre [43]. Sin embargo, sentían la necesidad de justificar la ineficacia de su dios-ciudad, en quien habían confiado para que les ayudara y cuya hacienda había sido ahora devastada. Se podía postular que los conflictos entre los dioses explicaban las guerras entre las ciudades-estados, a pesar de que el hombre no podía conjeturar cómo explicar el que los dioses transgrediesen un decreto de Enlil. Pero los cambios en el gobierno del territorio no podían deberse a conflictos entre los dioses individuales, puesto que estos cambios eran aprobados por decisión unánime en el más alto nivel de la asamblea divina. Sin embargo, los hombres imaginaban que las deliberaciones de la asamblea alcanzaban a veces una tensión dramática que inducía a los dioses individuales a consentir actos a los que en el fondo ponían reparos. Un texto que trata de la destrucción de Ur describe cómo Nanna (Sin), el dios de la ciudad, se unió al unánime pronunciamiento de los dioses: «¡Sea»! Cuando la ciudad se convirtió en ruinas, se arrepintió amargamente de este acto. Pero el decreto no podía ser anulado:

Enlil respondió a su hijo Sin acerca de ello:
La ciudad desierta, con el corazón estremecido, llora amargamente;
En ella pasas el día sollozando.
[Pero], Nanna, por tu propia sumisión aceptaste el «¡Sea!»
Por el veredicto, por la palabra [de] la asamblea de los dioses.
Por orden de Anu y Enlil...
La realeza de Ur... fue arrebatada.
Desde antaño, cuando se fundó el país
Las condiciones de la realeza han sufrido constante cambio;
En cuanto a su realeza [la de Ur], sus condiciones han sido ahora cambiadas por [otras diferentes [44]

B. *El ascenso al trono*

La autoridad del rey mesopotámico provenía de su elección divina, pero no sabemos cómo se conocía la elección de los dioses. Sabemos que en la época asiria la muerte de un rey a menudo hacía surgir a varios pretendientes al trono que ni siquiera requerían ser de origen real. Todo lo que podía decirse a favor de este sistema era lo siguiente: se podía pensar que los dioses, al asignar la hegemonía a una ciudad en particular —para empezar bajo un rey que ellos habían elegido y durar a lo largo de varias generaciones—, habían tenido la intención de nombrar a los descendientes de ese rey para sucederle. Este argumento no tenía carácter determinante, y esto lo prueban los disturbios que ocurrían al principio de casi todos los reinados. El contraste con Egipto es una vez más revelador; allí la norma inflexible de un orden establecido comenzaba a funcionar a la muerte del Faraón y le daba al país su próximo rey, mientras que en Mesopotamia cada sucesión era esencialmente una solución *ad hoc*.

Los últimos reyes asirios trataron de suavizar la transición de sus reinados a los de sus sucesores por una institución equivalente a la de la corregencia egipcia *. En Asiria, el rey preguntaba a los dioses si deseaban que uno de sus hijos le sucediera [45]; y si contestaban favorablemente, se instalaba al presunto heredero. No siempre el príncipe heredero era el primogénito, y el solemne juramento de lealtad que hacía con ocasión de su investidura no evitaba que sus hermanos impugnasen la sucesión a la muerte del padre. Pero oficialmente el problema estaba resuelto una vez que el príncipe era instalado en la «Casa de la Sucesión» o «Palacio del Príncipe Heredero» [46], de ahí que Asurbanipal adorase a los Ishtars, diciendo: «Desde la Casa de la Sucesión (ellos) han magnificado mi realeza» [47]. El relato que hace Esarhaddon de su instalación como príncipe heredero es característico:

> Yo era el hermano menor de mis hermanos adultos. [Sin embargo] mi padre que me engendró me exaltó en la asamblea de mis hermanos por orden de Asur, Shamash, Marduk, Nebo, Ishtar de Nínive e Ishtar de Arbela; diciendo: «Este es mi sucesor». Preguntó a Shamash y Adad a través de oráculos. Le contestaron afirmativamente diciendo: «Es él, el que debiera ser tu sucesor». Honrando esta importante declaración, reunió a las gentes de Asiria, grandes y pequeños, al igual que a mis hermanos nacidos en la casa paterna. Delante de los dioses Asur, Sin, Shamash, Nebo, Marduk, los dioses de Asiria, los que viven en el Cielo y la Tierra, les hizo jurar respeto a mi primacía. En el mes de Nisan, un día propicio, de acuerdo con el augusto deseo de los dioses, entré con satisfacción en la Casa de la Sucesión, el sobrecogedor lugar de los destinos reales [48].

El príncipe heredero se iniciaba en el oficio de ser rey en la Casa de la Sucesión; tomaba parte activa en el gobierno, representando al rey en

* Véanse págs. 125-126

las celebraciones oficiales, realizando misiones especiales y supervisando los festivales religiosos. Por lo tanto estaba en una posición inmejorable para asumir el mando cuando el rey muriese.

Se debe acentuar que en Mesopotamia los ritos funerarios de un rey no estaban unidos en forma alguna con el acceso de su sucesor, ya que la relación entre los dos tenía muy poca trascendencia teológica. En Egipto la condición de rey implicaba a dos generaciones *, y el entierro y la transfiguración de Osiris formaban parte de las celebraciones en la sucesión de Horus. En Mesopotamia el rey se ocupaba del funeral de su predecesor como simple acto de devoción. Un relato del último Período Asirio sobre un funeral real —el único relato que ha llegado hasta nosotros— describe cómo el cuerpo yacía con gran pompa, adornado con las insignias reales y rodeado de los varios objetos que iban a ser enterrados con él:

[En la] tumba, lugar misterioso,
Sobre la Esplanada Real,
Le dispuso un agradable descanso.

El sarcófago, la corredera de su tapa [49],
Sellé su abertura con bronce sólido.
Conjuré su hechizo [contra ladrones y demonios]

Objetos de oro y plata
Propios de una tumba
[Y] las insignias reales que [mi padre] ama,
Los expuse a la luz del sol.

Puse todo en la tumba,
Con mi padre que me engendró.

Ofrecí un sacrificio
A los gobernantes divinos, los Anunnaki
Y a los dioses que habitan la tierra.

Los canales se quejan
Y las vaguadas responden.
Se oscurece la cara
De los árboles y frutos.
Los huertos lloran
Y lo que era verde... [50].

Las últimas líneas sugieren que también la naturaleza se ponía de luto; y sabemos por otros textos que el pueblo se reunía para llorar a su difunto gobernante [51]. Pero en ninguna parte se sugiere que estos ritos estuvieran relacionados con la ceremonia de la subida al trono.

La subida al trono del nuevo rey concluía formalmente con el ritual de la coronación. El considerar estas solemnidades como puramente simbólicas es deformar el sentido que tenían para los antiguos [52]. Para ellos,

* Véanse págs. 56-59

el primer contacto entre el nuevo gobernante y las insignias reales no era sino el signo exterior de una unión en la que los poderes inmutables de la realeza tomaban posesión de su persona y le capacitaban para gobernar. Y como las insignias de la realeza tenían estos poderes, eran divinas. El primitivo estado de conciencia de una confrontación con el poder lleva consigo automáticamente una atribución de personalidad [53] y, por consiguiente, el objeto inanimado en el que, o a través del que, el poder se hace manifiesto es percibido como un dios. Recordamos que en Egipto, en la coronación, el trono que hacía rey a un príncipe se convertía en la diosa-madre Isis *. Las coronas del Alto y Bajo Egipto eran todas diosas y «madres» del rey. De manera similar, un texto [54] sumerio trata las insignias reales como diosas, «Señora de la Corona» y «Señora del Cetro»

El rey recibía las insignias en el templo del dios de la ciudad, quien disponía de la realeza durante el período para el cual la asamblea había decretado el dominio de la ciudad en el territorio. Mientras que en los tiempos míticos, antes de que «la realeza descendiera del cielo, el cetro, la corona, la tiara y el bastón de mando *estaban colocados ante Anu* en el cielo», el lugar adecuado para las insignias después de la introducción de la realeza fue el templo del dios de la ciudad. El texto sumerio que describe una coronación en Erech afirma que la «Señora del Cetro» y la «Señora de la Corona» estaban en un «estrado del trono». Un texto asirio que citaremos ahora describe sus soportes como «asientos». Dichos asientos suelen aparecer pintados sirviendo de soporte a los símbolos de los dioses, y especialmente a las coronas de Anu y Enlil (fig. 44, lado superior izquierdo). De esta forma, los «asientos» parecen altares.

Ahora citaremos en primer lugar la descripción del ritual de la coronación en Erech. La ceremonia tenía lugar en Aanna, el templo de Ishtar (Inanna), la señora de Erech:

El [el gobernante] entró en Eanna.
Se acercó al resplandeciente estrado del trono.
Colocó en su mano el brillante cetro.

Se acercó al estrado del trono de Nin-men-na [«Señora de la Corona»]
Fijó la dorada corona en su cabeza.
Se acercó al estrado del trono de Nin-Pa [«Señora del Cetro»]
Nin-Pa, digna del cielo y la tierra...

Después que hubo rechazado su «nombre [de] insignificancia»
No hizo mención de su nombre *bur-gi*
Sino que nombró su «nombre [del] gobierno».

Aunque la expresión «nombre *bur-gi*» queda por explicar, el traductor sugiere que las últimas frases describen un cambio del nombre del gobernante durante la coronación. Esta suposición tiene mucho a su favor.

* Véanse págs. 67-68.

Una de las frases donde se describe la elección divina afirma que el dios ha «pronunciado el nombre» del gobernante elegido. Es muy posible que esta fórmula signifique, implícitamente, que el dios proclamaba el *nombre* de trono por el que en adelante se conocería a su favorito *.

En Egipto, donde el rey nacía de linaje real, el nombre de *trono,* junto con el resto de los títulos, podía hacerse saber por todo el país inmediatamente después de su subida al trono **. En Mesopotamia se daba el nuevo nombre en la coronación cuando la elección de los dioses se hacía efectiva en el mundo de los hombres. El «nombre de insignificancia» era probablemente el que el nuevo gobernante tenía antes de su acceso al trono, y esta interpretación se apoya en el hecho de que la palabra sumeria que designa al «rey», *lugal,* significa «*gran* hombre».

La descripción asiria de una coronación [55] no menciona el cambio de nombre; por lo demás, el ritual se parece al de los primeros tiempos. El rey iba al templo del dios Asur, donde descansaban sobre los «asientos» las insignias reales. (Es interante que los reyes de Asiria fuesen coronados, no en Calah o Nínive, las capitales del imperio, sino en la antigua ciudad de Asur, en donde surgió el imperio.) El rey era transportado al templo en su trono portátil, a hombros de algunos hombres, mientras que un sacerdote que iba delante tocaba un tambor y gritaba: «¡Asur es rey! ¡Asur es rey!» Esta frase hacía hincapié en el hecho de que el nuevo gobernante —no coronado todavía, y que, por lo tanto, no era «rey» en el pleno sentido de la palabra— estaba de camino hacia el dios que era el depositario de la realeza en Asiria [56]. El rey entraba en el templo, besaba el suelo, quemaba incienso, y subía a la alta plataforma del fondo del santuario, donde estaba la estatua del dios. Allí tocaba el suelo con la frente y depositaba sus regalos: una jofaina de oro con valioso aceite, una *mina* de plata y un vestido bordado. Luego arreglaba la mesa de las ofrendas de Asur mientras que los sacerdotes preparaban las de los otros dioses. Después seguían los últimos preparativos de la coronación. El texto ha sufrido deterioros aquí, pero parece probable que el rey fuese ungido con el óleo traído en la jofaina de oro. Luego continúa el relato: «Se traen la corona de Asur y las armas de Ninlil (la esposa de Asur)», se colocaban en los «asientos» al pie de la plataforma ante el dios. Sin embargo, la ceremonia central de la coronación se conserva en un texto. El sacerdote llevaba la corona y el cetro en los almohadones de fieltro que los sostenían cuando yacían en sus «asientos», y los llevaba hasta el rey. Luego, mientras coronaba al rey, decía:

La diadema de tu cabeza —que Asur y Ninlil, los señores de tu diadema, la coloquen
[sobre tí durante cien años.
Tu pie en Ekur [el templo de Asur] y tus manos extendidas hacia Asur, tu dios —sean
[favorecidos.

* Véase pág. 260.
** Véase pág. 127.

Delante de Asur, tu dios, encuentren protección tu sacerdocio y el sacerdocio de tus [hijos.
Con tu recto cetro ensancha tu territorio.
Que Asur te conceda rápida satisfacción, justicia y paz [57].

Una vez que el sacerdote había pronunciado estas palabras, los grandes dignatarios presentes en la ceremonia hacían sus oraciones; y, cuando la procesión retornaba a palacio, se reunían ante el trono para rendir homenaje al rey. Presentaban regalos, depositaban sus distintivos y otras insignias de sus cargos ante él y se colocaban irregularmente, evitando el orden de prioridad de los rangos a los cuales acababan de renunciar. Es evidente que el propósito de esta costumbre era permitir al rey que eligiese los consejeros a su gusto; pero en la práctica asiria los cambios de la administración se debían hacer en una fase anterior o posterior del nuevo reino, porque el ritual de la coronación dice simplemente: «Entonces el rey dice: 'Que cada cual asuma su cargo.' Los dignatarios recogen sus distintivos y reasumen su orden de prioridad.» No podemos sino asombrarnos de la simplicidad y sobriedad del ritual asirio, especialmente si recordamos el carácter de su contrapartida egipcia. Cuando se colocaban las plumas sobre la frente del Faraón, la misma fragancia que caracterizaba a los dioses emanaba de él, y las diosas de las coronas renacían al unirse con su divina persona *. Puede que sea accidental que no tengamos equivalentes mesopotámicos del canto que celebraba la subida al trono del Faraón, ya que en Mesopotamia la apertura del nuevo reino también debía ser una ocasión de regocijo, aunque sólo sea porque el hombre recibe todo comienzo con una nueva esperanza. Sin embargo, era lógico que el gobernante y los que le rodeaban mantuvieran su cautela, ya que los dioses, al elegir al rey, le habían dado una señal que probaba su favor, pero la tarea con la que entonces se enfrentaba era extremadamente peligrosa. Aunque la coronación le capacitaba para gobernar, no disminuía el abismo que le separaba de los dioses, y a pesar de que su poder era grande comparado con el de las otras personas, seguía sujeto a las limitaciones del hombre respecto de la naturaleza. Esta era el reino de los dioses, y el rey asirio quedaba fuera de él, un siervo de sus amos, mientras que el Faraón era él mismo uno de éstos. En Egipto, Hatsepsut podía decir —refieriéndose a *maat*, la «verdad» o principio que rige el orden cómico:

He creado la brillante verdad que los dioses aman...
Me alimento de su brillantez. Soy una semejanza de sus miembros, una misma con él.

Pero el rey mesopotámico no era consciente de tener tales recursos sobrehumanos y enfrentado con uno de esos augurios inquietantes que casi siempre estaban presentes y que eran tan difíciles de interpretar, sólo podía rezar:

* Véanse págs. 131-132 y 153-154.

En el aciago eclipse de la luna que tuvo lugar en el mes de Kislimu, el décimo día:
En el mal de los poderes, de los signos malos y no buenos,
Que están en mi palacio y mi país,
Temo, tiemblo, me desanimo de miedo
..Permíteme vivir, permíteme que sea perfecto, y permíteme
que contemple tu divinidad, por orden excelsa tuya!
¡Siempre que proyecte algo, déjame lograrlo!
¡Haz que la verdad more en mi boca! [58].

Los actos del Faraón eran revelaciones divinas, aclamadas por el pueblo e inspiradas, admiradas y apoyadas por los otros dioses; pero el rey mesopotámico se veía obligado a ir a tientas a través de augurios y oráculos. Era a causa de este pleno conocimiento de la carga que la realeza imponía al nuevo rey por lo que el sacerdote oraba al final de la ceremonia de la coronación: «Quiera Asur otorgarle pronta satisfacción, justicia y paz.»

PARTE VI

Las funciones del rey

Capítulo 18
GOBIERNO

A. *Administración del reino*

Puesto que las funciones administrativas de los reyes mesopotámicos han sido estudiadas detalladamente, sólo recordaremos las más importantes. Nuestras fuentes de información son una colección de leyes y otros documentos oficiales, así como parte de la correspondencia de Hammurabi y otros reyes de su dinastía y del Ultimo Imperio Asirio. En las cartas babilónicas el rey aparece como un ejecutivo notablemente informado «en control activo de incluso funcionarios subordinados destinados en remotas ciudades de su imperio ... nosotros ... le vemos examinando quejas y disputas totalmente triviales entre las clases más humildes de sus súbditos, y devolviendo, con frecuencia, un caso para revisión o para un informe más detallado» [1].

Se solicitaba la decisión del rey en relación con todos los sucesos de importancia, y él supervisaba enérgicamente la ejecución de sus órdenes. Muchos litigios se solucionaban por sus decisiones: los documentos pertinentes se encontraban en los archivos de palacio o se transmitían al tribunal y se citaba a las partes (o, en general, a los culpados) en Babilonia y se les llevaba allí bajo escolta para ser juzgados. Las contribuciones se recaudaban rigurosamente; si se concedía un aplazamiento del pago hasta después de la cosecha, en el momento oportuno se exigía el pago. Se recaudaban los cánones. Se supervisaba los grandes rebaños de los dominios reales, el esquileo, etc. Se tomaban medidas para la entrega de madera de los pantanos del Sur. Se equipaba a los barcos para el transporte. Las *corvées* de la gleba estaban estrictamente controladas, pero se preocupaban de que nadie fuese forzado a hacer un trabajo al que no estaba obligado por su rango social; y los derechos específicos de las diferentes clases sociales, tal como los mercaderes, se respetaban celosamente. Se paraban los intentos de las asambleas locales, de ancianos o de jueces de anular los derechos de la tierra. Se tomaban fuertes medidas contra el soborno. Además de todo esto existía el incesante cuidado del sostenimiento y extensión de los canales... y de la intercalación y otras medidas que el culto requería [2].

Las cartas de los reyes del Ultimo Período Asirio demuestran un interés semejante por los detalles de gobierno en todos sus aspectos.

B. *Interpretación de lo sobrehumano*

Sería un error considerar al rey mesopotámico como un mero administrador, ya que su cargo era una extraña combinación de poder personal y servidumbre. Esto está totalmente documentado por cartas que ciertos reyes asirios dirigían al dios Asur en las que le informaban —como un vasallo a su señor —del curso de sus campañas militares [3].

Las obligaciones del rey eran triples: la interpretación de la voluntad de los dioses, la representación de su pueblo ante los dioses y la administración del reino. Esta división es algo artificial, puesto que el rey, en su calidad de representante del pueblo, interpretaba la voluntad de los dioses, y sus actos administrativos se basaban en sus interpretaciones. Estos tres aspectos de la realeza están, en cierto modo, presentes siempre que un rey gobierna bajo sanción divina, pero es el modo de su combinación y el peso que se le concede a cada uno lo que diferencia el ejercicio del poder real de un país a otro.

La importancia relativa de las tres funciones puede cambiar algo en el transcurso de los años incluso en el mismo país. En los documentos de la Dinastía de Akkad y de la Primera Dinastía de Babilonia, las funciones religiosas del rey son mucho menos patentes que las del Ultimo Período Asirio, cuando el gobernante se tituló a sí mismo *sangu* o «sacerdote», como había hecho en el Primer Período Dinástico [4]. Pero en todas las épocas el rey se mantuvo a la cabeza del clero y nombró al sumo sacerdote [5]. Naturalmente, antes de hacer el nombramiento se consultaba a los dioses. Un texto en el que Nabonidus de Babilonia describe la instalación de su hija como Suma Sacerdotisa de Nanna (el dios-luna) en Ur insiste en la piedad metódica del rey [6]. Nanna había proporcionado un agüero oscureciendo su cuerpo celestial, la luna, el día treceavo del mes de Elul; y se interpretó como señal de que tenía que ser instalada una «novia divina», una suma sacerdotisa. «Yo, Nabonidus, el pastor que teme su divinidad (del dios), honré su mandato y (lo) obedecí.» Después, el rey cuenta cuánto le impresionó que le requiriera una novia divina. Visitó los santuarios de Shamash y Adad, los «Señores de los Oráculos», y les pidió que le confirmasen su interpretación: «Lo repetí y examiné el augurio y me dieron un oráculo más favorable que antes.» Entonces Nabonidus sugirió varios miembros de su familia, pero todos fueron rechazados hasta que propuso a su hija y resultó que los dioses la aceptaron.

Este texto ejemplifica dos de los métodos por los que los dioses podían comunicarse con su siervo, el rey; podían mandar señales: Nabonidus observó que la luna se oscurecía cierto día; Gudea se dio cuenta que el Tigris no crecía en Lagash. Y también podían contestar a las preguntas por medio de oráculos. Un tercer método de comunicación eran los sueños, pero no se pensaba que los presagios, oráculos o sueños trascen-

dentes fuesen milagrosas interrupciones —y, por lo tanto, sin sentido— del curso natural de los acontecimientos, puesto que no existían nuestra idea de lo «natural» y de «ley natural»; la vida de la naturaleza era la vida de los dioses, y por eso estaba llena de significado; los movimientos de las constelaciones y los planetas, los cambios de tiempo, el comportamiento de los animales —para resumir, todos los fenómenos normales y regulares— implicaban actividades divinas y presagiaban intenciones divinas en la misma medida que los sucesos extraordinarios tales como los eclipses, terremotos o plagas.

Aunque se había encomendado al rey la interpretación de la voluntad de los dioses, no se suponía que tenía que esperar pasivamente su comunicación, e incluso era más probable que tuviera sueños significativos cuando decidía ir a dormir al templo. Estaba obligado a vigilar constantemente, obligación que, en la época asiria, se delegó a un amplio cuerpo de sacerdotes y adivinos que mandaban diariamente informes a su regio amo. Citaremos algunos ejemplos de los mismos:

Al rey mi señor, tu siervo Balasi: saludos al rey mi señor. Que Nabu y Marduk bendigan al rey mi señor.

En cuanto a lo que el rey escribió, «Algo está sucediendo en los cielos: ¿te has dado cuenta?». —En cuanto a mí respecta mis ojos están fijos. Yo pregunto: «¿Qué fenómeno he dejado de ver [o] de comunicar al rey? ¿He dejado de observar algo que no pertenece a su destino?» En cuanto a la observación del sol acerca de lo que el rey mi señor escribió —este es el mes para observar el sol, lo vimos dos veces: el 26 de Marheshran [y] el 26 de Kislev, conseguimos observarlo. De este modo conseguimos observar el sol durante dos meses. En cuanto a ese eclipse del sol del que habló el rey, no ha habido eclipse. El 27 miraré de nuevo y presentaré [un informe]. ¿Para quién teme desgracia el rey mi señor? No tengo información alguna [7].

Al rey de los países mi señor, tu siervo Bel-ushezib. Bendigan Bel, Naba y Shamash al rey mi señor.

Hubo un eclipse, pero no fue visible en la capital [Asur]; pasó de largo. La capital, la ciudad real, donde moro, se vio sombreada de nubes; no sabemos si hubo o no eclipse. Que el señor de reyes mande a alguien a cada una de las ciudades [incluyendo] Babilonia, Nippur, Erech y Borsipa; sin duda fue visible en [algunas de] estas ciudades. Que el rey consiga un [informe] fidedigno... Los presagios unidos a un eclipse en el mes de Adar y en el mes de Nisan llegaron [a cumplirse invariablemente]. Mandaré [un informe de todo] ello al rey mi señor. El rey no debiera olvidar los conjuros lustrales del eclipse [que] se realizan para compensar de cualquier pecado [que se haya podido cometer]. Los grandes dioses moradores de la ciudad del rey mi señor, [hicieron] que se sombreara el cielo [con nubes y] no permitieron que se viese el sol, diciendo: «Que el rey sepa que este eclipse no va [dirigido] contra el rey y su país». Que el rey se regocije [8].

Esta carta es clara. Es necesario enviar a otras ciudades a preguntar los detalles del eclipse, pero ya se puede decir que el estado no está amenazado por el suceso temido, porque los dioses tomaron la especial precaución de ocultarlo a la capital. Otro informe de un eclipse se escribió en día poco propicio, y por eso el escritor suprime la invocación a

los dioses en el saludo. Pero tuvo que explicar la omisión, a fin de evitar dar una impresión de falta de respeto:

Al rey mi señor, tu siervo Nabu-ahe-erba: Saludos al rey mi señor. Es un día de duelo, no he enviado una bendición. El eclipse se movía desde el Este [y] se volvía por completo hacia el Oeste. Júpiter [y] Venus desaparecieron de [la zona del] eclipse hasta que los liberaron. Es una buena señal para el rey mi señor: el mal envuelva [de lo mismo] a Amurru. Mañana enviaré al rey mi señor un informe por escrito del eclipse [9].

Amurru era el vecino occidental de Asiria, y, puesto que el eclipse avanzaba hacia el Oeste, se pensaba que el mal que presagiaba se movía en esa dirección. Tal observación podría interpretarse como una aprobación de los dioses para hacer la guerra contra el Oeste.

Incluso se podían tomar decisiones en asuntos de la mayor importancia para el rey personalmente, sin consideración a su opinión o deseos. Por ejemplo, los que interpretaban los signos podían prohibirle recibir una visita del príncipe heredero.

Al rey mi señor, tu siervo Balasi: Saludos al rey mi señor. Que Nabu y Marduk bendigan al rey mi señor.

En lo que concierne al príncipe heredero, con referencia a lo que me escribió el rey: «¿Está brillante el planeta Marte?» Marte brillará hasta el mes de Iyyar, [su] brillo va en aumento. ¿En caso de que él [es decir, el príncipe heredero] sufriera algún daño al aparecer ante el rey cuando Marte brilla, seríamos nosotros responsables de [ello], no es así? No volverá a Asiria; ni entrará en el área (?) sagrada. Nadie entrará en el palacio interior ante el rey porque [sería] pecado. Si, en este mes, no le agrada al rey, en el mes de Nisan —al comienzo del año, cuando la luna complete los días [del mes]— [entonces], en el mes de Nisan, [el príncipe heredero] puede presentarse ante el rey [10].

En la carta que sigue el rey se presenta como un auténtico esclavo del ritual. Según parece, se escribió cuando unas nubes o niebla impidieron la observación de la luna, y de ahí la proclamación de un nuevo mes a pesar de que se había visto Júpiter.

Al rey nuestro señor, tus siervos Balasi [y] Nabu-ahe-erba: Saludos al rey nuestro señor. Que Nabu y Marduk bendigan al rey nuestro señor.

El rey nuestro señor es benigno. Ha pasado un día desde que el rey inició el ayuno y no ha probado bocado. «¿Hasta cuando?» es su pregunta. Hoy el rey no debiera comer alimento alguno, el rey es un mendigo. A comienzos del mes se verá la luna. [el rey dice:] «¡Soltadme! ¿No he esperado [ya bastante]? Estamos al principio del mes, quiero comer, quiero beber vino!» ¿Ahora, es Júpiter la luna? Más tarde, durante todo un año, el rey puede pedir alimentos. Hemos meditado el asunto y hemos prescrito. Hemos escrito en conformidad con el rey [11].

Las cartas al rey que hemos comentado hasta ahora han tratado de fenómenos naturales que aparecían para ser observados y que no dependían en absoluto de la iniciativa humana. En realidad estos fenómenos hubieran pasado inadvertidos a no ser por la constante vigilancia de la sociedad mesopotámica con la esperanza de adelantarse al destino y pre-

venir una catástrofe reconociendo oportunamente las intenciones divinas. Sin embargo, los dioses también permitían que se les interrogase. El método más usual consistía en inspeccionar el hígado de una oveja: antes de matar al animal, se susurraba a su oído la pregunta dirigida a los dioses, después la mataban, y la configuración del hígado del animal indicaba la respuesta. La siguiente carta trata de una inspección de este tipo:

> Al rey mi señor, tu siervo Adad-shum-usur: Saludos al rey mi señor, que Nabu y Marduk bendigan al rey mi señor.
> Todo está bien por lo que respecta a los dignatarios del palacio posterior. En lo concerniente a la vesícula biliar de lo que escribió mi señor, «¿Está torcida (?)?» El firme lóbulo del hígado (?) estaba doblado (?). La vesícula biliar había caído abajo. Esta posición no es favorable. Lo que tendría que estar arriba estaba colocado abajo. Durante dos días un líquido salía [de ahí]. Es una buena señal. ¡Anímese el rey! [12].

La cita siguiente muestra que los dioses a veces daban respuestas que hacían necesarias más preguntas. En este caso particular se tuvieron que hacer estas preguntas en el último momento. Es evidente que la pregunta fue si se podían emprender con provecho las reparaciones del techo del templo. El mes era favorable, pero parece que se habían observado ciertas señales específicamente desfavorables. El principio de la carta se ha perdido; lo que queda dice así:

> Puede que no sea conveniente enviar a los hombres a lo alto del tejado del templo. Muy de mañana se puede idear un plan después de observar [el vuelo de] un pájaro u otro presagio. En cuanto al tejado del tempo de Marduk, del que habló el rey mi señor, es un buen momento para construirlo: el mes de Elul es propicio [para hacerlo], y el segundo día es propicio para adivinaciones. Hágase inmediatamente [13].

Los dioses se comunicaban más directamente con el rey en los sueños. Un texto asirio relata cómo un príncipe heredero tuvo unos sueños monstruosos, cuyo significado no podemos nosotros esclarecer [14]. Pero Gudea de Lagash conserva un claro relato de unos sueños que sirvieron como medio de comunicación entre los dioses y el rey. Hemos descrito * cómo se comunicó a Gudea que tenía que ser reconstruido Eninnu, el templo de Ningirsu. Gudea llevó sacrificios, y, durante la noche, Ningirsu (a quien Gudea llamaba su «rey») apareció en sus sueños:

> Y el señor Ningirsu —cuando Gudea vio a su rey
> en mitad de la noche—
> Le habló respecto a la construcción de su casa.
> Le hizo mirar a Eninnu, cuyos poderes
> son grandes.

Gudea actuó de un modo significativo a partir de la revelación de los deseos de Ningirsu; el hecho de ser honrado con la comunicación directa

* Véase pág. 262.

del dios no le producía ni alegría ni orgullo. Tanto aquí como en textos similares se vio dominado por el miedo de que pudiera malinterpretar el mensaje y ser así la causa del descontento de su señor. En su confusión, decidió pedir consejo a la diosa Nansha:

Gudea, con corazón ensombrecido,
meditaba el mandato:
¡Tengo que ir y decírselo a ella. Tengo que ir y decírselo a ella!
¡Qué esté ella a mi lado en estas cosas!
Soy un pastor; se me ha confiado la dignidad de un pastor;
[Sin embargo] no conozco lo más íntimo [del significado] de lo
que el medio de la noche me trajo;
Tengo que llevar el sueño a mi madre.

Entonces Gudea navegó canal arriba a través de su ciudad-estado de Lagash; primero pasó por otro santuario de Ningirsu y después pasó otro perteneciente a la diosa Gatumdug. En ambos ofreció sacrificios y pidió asistencia. Una vez que llegó a su destino, reveló a la diosa Nansha la aterradora visión a la que las frases anteriores sólo han hecho alusión.

En el sueño, el primer hombre —era ilimitado como el cielo,
era ilimitado como la tierra.
Según su cabeza y corona era un dios,
Según sus alas era el pájaro divino Imdugud,
Según sus partes inferiores (?) era una ola de la inundación.
A su derecha y a su izquierda yacían leones.
Me ordenó que construyera su casa.
No sabía exactamente lo que pretendía.

La luz del día se alzó en el horizonte para mí.
Y la primera mujer —fuese quien fuese—
Avanzando, preparó un solar arrasado.
Sostenía en su mano un estilo de oro;
Colocó una tabla de arcilla con las estrellas del cielo en [su] rodilla
Y la consultó.

El siguiente —un guerrero— llevaba cuernos (?).
El [Ella] sostenía una tabla de lapislázuli
Y comenzó a apuntar en ella el plano de una casa.
Ante mí había un cesto de plata;
Se había preparado [en un cuadrado] un molde de arcilla de plata,
Y se me había puesto un ladrillo tipo en el molde;
Dentro del... canal que había ante mí
Un hombre-pájaro vertía constantemente agua clara,
Y un burro semental a la derecha de mi rey
Siguió piafando por mí.

La diosa Nanshe explicó el sueño, identificando a las figuras con Ningirsu y otras deidades y el semental que pisoteaba el suelo con Gudea, impaciente por empezar el trabajo que se le pedía. Además, añadió un consejo significativo: aunque Gudea se dispone a honrar a Ningirsu reconstruyendo su templo, será conveniente que apacigüe a su dios. Debería cons-

truir un nuevo carro de guerra y ofrecérselo —completándolo con una yunta de burros sementales, aljabas y un estandarte —mientras se toca el amado tambor de Ningirsu. Cuando se ofrezcan estos regalos «al guerrero amante de los regales, a tu amo, el señor Ningirsu ..., te aceptará (incluso) tu petición suavemente dicha como si la hubieras dicho con fuerte voz. El resentido corazón del señor, de Ningirsu, el hijo de Enlil, se calmará (y será amable) contigo, y te revelará el plano de su casa». El consejo de Nanshe revela, una vez más, que el miedo era un elemento muy fuerte tanto en la religiosidad mesopotámica como en la hebrea; cuando el mesopotamio se confrontaba con sus dioses, el *misterium tremendum* pesaba más que el *misterium fascinosum*.

Gudea, a su vuelta a Lagash, actuó según el consejo de la diosa. Hizo las ofrendas, pero, sin embargo, siguió con dudas. Ofreció sacrificios una vez más, quemó hierbas y maderas aromáticas, y se dirigió a Ningirsu:

Mi rey Ningirsu —señor de las respetadas aguas crecientes,
Fiel señor, simiente producida por la Gran Montaña (Enlil).
Héroe que no tiene superior (?)—
Ningirsu, te construiré tu casa;
Pero no tengo unas órdenes específicas.
Oh guerrero, has anunciado lo que [será] correcto;
Pero, Oh hijo de Enlil, señor Ningirsu;
Yo aún no lo entiendo del todo.

La respuesta llegó en un sueño:

Por segunda vez al durmiente, al durmiente,
El [apareció] de pie en [su] cabeza, pinchándole con una espada.

Primero, el dios se reveló en una serie de epítetos impresionantes y aterradores. Luego prometió a Gudea el retorno de la corriente de las aguas interceptadas del Tigris tan pronto como se empezara el trabajo del templo.

Cuando, Oh fiel pastor Gudea,
Hayas comenzado por mí [el trabajo] en Eninnu, mi real morada,
Haré venir del cielo un viento húmedo.
Te traeré abundancia de lo alto
Y el país extenderá sus manos sobre riquezas en tus días.
La prosperidad acompañará la colocación de los cimientos de mi casa.
Todos los grandes campos producirán para tí;
Los diques y canales crecerán para tí.
Donde el agua no suele crecer,
Subirá hasta las tierras altas para tí.
Se vertirá el aceite abundantemente en Sumer en tus dias.
Se dará la lana en gran peso en tus días.

Luego sigue una lista de los materiales con los que se ha de construir el templo. A partir de entonces Gudea pudo ya reunir a la gente para comenzar el trabajo.

La detallada descripción de Gudea de los preparativos para sus obras de construcción constituyen un paralelo de las cartas asirias que hemos citado anteriormente. El gobernante mesopotámico estaba obligado a interpretar el deseo de los dioses, sus dueños. Pero no existía una obligación más exigente que ésta, y los peligros que implicaba eran inmensos. Porque, aunque era difícil evitar un malentendido en las órdenes, los errores traían la calamidad de la furia divina sobre el gobernante y su pueblo. En las cartas asirias vemos un amplio cuerpo de dignatarios trabajando en cooperación con su rey para elucidar las intenciones de los dioses. En el texto de Gudea encontramos una situación más simple: se muestra al rey esforzándose, con paciencia, devoción y humildad incesante, por ruegos y halagos, para obtener la guía divina sin la que todos sus esfuerzos fracasarían irremediablemente.

C. *La representación del pueblo*

El rey elegido por los dioses era responsable ante ellos del comportamiento de sus súbditos; y viceversa, podía acudir a los dioses en su nombre. Esta segunda obligación está poco acentuada en las inscripciones, porque éstas tienden a hacer hincapié en la elección del rey y dar a su relación con los dioses un carácter puramente personal. Pero en ocasiones el rey aparece en los textos como representante del pueblo. Por ejemplo, Utuhegal, un rey de Erech que había logrado alejar a los Guti (un pueblo montañero que había invadido el país durante los últimos años de la Dinastía de Akkad y saqueado durante más de un siglo), actuó específicamente en nombre de la gente de Mesopotamia. Esto se demuestra en la segunda línea, y al final de nuestra cita.

Enlil —los Guti, víboras de las montañas...,
Que se han llevado la realeza de Sumer a las montañas;
Habían llenado Sumer de bandolerismo (?);
Habían quitado su esposa al que tenía una esposa;
Habían quitado su hijo al que tenía un hijo;
Habían establecido el bandidaje (?) y la violencia en el país—
Enlil, rey de todos los países,
Para destruir su nombre,
A Utuhegal,
El hombre poderoso,
Rey de Erech,
Rey de las Cuatro Partes
¿Ha dado autorización
El rey cuyas órdenes no pueden ser contradichas
Enlil, el rey de todos los territorios?
A [la diosa] Inanna, su reina [la de Utuhebal], él fue
El la saludó:
«Mi Reina, Leona de la Batalla, que lucha contra todos los países,
Enlil me ha dado autorización para devolver la realeza de Sumer en sus manos.
¡Sé tu mi ayudante!» [16].

Utuhegal se presenta aquí como el representante de la población autóctona que había sido aniquilada por los extranjeros; y Enlil, por una vez, parece interesado no en el poder del rey, sino más bien en devolver «la realeza de Sumer a *sus* manos».

Otro ejemplo del papel representativo del rey aparece en un texto anterior que se queja del derrocamiento de Urukagina, y se refiere tanto al pueblo hostil como a su gobernante. La tradición de la asamblea popular también mantuvo viva la idea de que el rey representaba al pueblo. Esta función era especialmente importante cuando el rey tenía que responder ante los dioses del comportamiento del pueblo. Gudea «hizo que la ciudad se arrodillara y que el país inclinara su cabeza» [17] en cuanto se terminó el templo y mientras Ningirsu estaba de camino para ocuparlo.

En la época asiria la responsabilidad del rey en los actos del pueblo como totalidad se acentuó de forma extraordinaria [18]; se manipulaba al rey casi como a un talismán o se convertía en la cabeza de turco, inculpándole de todos los pecados de la comunidad ante los dioses. De ahí que la mayor parte de su tiempo lo pasase haciendo penitencia y practicando magia profiláctica. Hemos citado unas cartas que impusieron al rey la obligación de ayunar al final de un mes y de rezar humildemente cuando un eclipse de luna presagió un mal. Se podrían citar muchos otros ejemplos; todos son del primer milenio y es muy posible que representen un desarrollo inaudito de rasgos que no desempeñaron más que un papel secundario en la época anterior. Indiquemos el tratamiento al que se tenía que someter el rey después de un terremoto: por la mañana se hacían ofrendas a Anu, Enlil y Ea; una vez concluidas varias recitaciones, «(el rey) rendirá homenaje. Se hará afeitar (completamente). Pondrán los pelos de su cuerpo en un jarrón lahan-sahar y depositarán este jarrón en la frontera del enemigo» [19].

La relación entre el amenazador peligro y la acción profiláctica estaba determinada por un punto de vista un tanto mecánico. Los dioses habían dado un rito expiatorio [20] específico contra cada uno de los peligros a los que estaba expuesta la sociedad. Como ejemplo de esta actitud citaremos una carta escrita cuando el rey preguntó si un determinado mes en el que observaron presagios de un terremoto era lo bastante desfavorable como para tomarse seriamente el peligro. Si así era, el rey tenía que someterse a un afeitado ritual en el que se le quitaba todo el pelo; y hay que señalar que los asirios eran tan hirsutos como los armenios modernos, mientras que sus hojas de afeitar eran de bronce o hierro. El rey, impaciente por la carga que se le había impuesto, aparentemente había pedido a los sabios que hicieran una interpretación de los presagios que le librase de la ceremonia. El sacerdote contestó:

> Al rey mi Señor, tu siervo Balasi: Saludos al rey mi Señor. Que Nabu y Marduk bendigan al rey mi Señor.
>
> En lo que respecta a la interpretación del nombre sobre lo que el rey mi señor escribió. «¿Tiene poca importancia el rey con su autoridad? ¿Qué pueden hacer

los sabios?». La interpretación de los nombres de los meses es la siguiente: el uno es distinto del otro. Cada uno recibe su interpretación por orden. El que su interpretación sea de menos importancia indica una perturbación de la tierra: en ella (?) habrá un terremoto. ¿Cuál es la ceremonia que se tiene que celebrar para un terremoto? Los dioses harán que desaparezca. Ea hizo [el terremoto], Ea [nos] librará [de él]. [Porque] quienquiera que hizo el terremoto también ha provisto de un conjuro expiatorio contra él. En la época de los padres [y] abuelos del rey, no hubo ningún terremoto: yo, porque tenía poca importancia, no he visto terremotos. Ese [mismo] dios dará sabiduría al rey, diciendo, «Que extienda sus manos [en oración] a su dios. Que represente los adecuados conjuros expiatorios; seguro que desaparecerá» [21].

En otro texto se indica el significado del maligno presagio que el rey tiene que contrarrestar por medio del adecuado ritual: «Si el suelo tiembla, ataque del enemigo. Los cimientos del país se tambalearán. Si el suelo se desplaza, habrá inestabilidad en todo el país. El país perderá la razón» [22].

Los ritos de penitencia y conciliación no sólo implicaban malestar, sino que además interferían seriamente en los asuntos de gobierno. Por ejemplo, tenemos una carta en la que se prescribe al rey que esté siete días en una cabaña de junco como las que utilizaban los que estaban muy enfermos, sometido todo el tiempo a purificaciones [23]. A veces se le podía ahorrar algo de su tiempo celebrando ritos con su manto mientras él atendía otros asuntos. El culto diario a los dioses, del que el rey era responsable, se dejaba a los sacerdotes, que actuaban de representantes suyos, salvo en contadas ocasiones en que su presencia era indispensable. Además, su participación en los actos de gobierno estaba sujeta a continuas observaciones por parte de los adivinos y a la cualidad determinada —favorable o adversa— de cada uno de los días del año, lo cual se anotaba cuidadosamente en las listas del calendario. Hemos hallado referencias a este aspecto de los días en varias cartas anteriormente citadas. Para indicar la complejidad de las normas, recordemos [24] que el número seis representaba a Adad, y que, por consiguiente, los días seis, dieciséis y veintiséis de cada mes estaban consagrados a él. Puesto que Adad, en cuanto dios de las tempestades de truenos, podía enviar fuerzas de destrucción, el rey tenía que recitar esos días una liturgia de contricción, incluyendo una confesión de sus pecados. Sin embargo, por varias razones, cinco meses no eran adecuados para recitar una liturgia de este tipo, y durante ese tiempo podía omitirse. Pero cada mes había de seis a nueve días que eran potencialmente religiosos y durante los cuales no debían emprenderse asuntos importantes. Como ejemplo citamos:

Día peligroso. El Pastor de los Grandes Pueblos [es decir, el rey] no comerá carne asada sobre carbones ni pan cocido en las cenizas. No se cambiará las ropas de su cuerpo. No se pondrá vestido limpio. No hará sacrificios.

El rey no debe subir a su carro. No debe hablar como gobernante. En el lugar del misterio, el sacerdote adivino no debe hablar una sola palabra. El doctor no tocará a un solo paciente.

Este día no es propicio para que es realicen nuestros deseos [25]

De este modo, cada día y cada mes poseía ciertas potencialidades, buenas o malas, cuya totalidad formaban un sistema de coyunturas pronosticables; era en este marco donde las extrañas señales de la tierra y el cielo cobraban un significado. Los iniciados, en continua observación de estos signos, calculaban el equilibrio de las fuerzas a las que el estado parecía estar sometido en un momento dado.

Sin embargo, el rey no se guiaba simplemente a través de este complejo sistema de influencias hostiles y favorables, sino que se le hacía modificarlos con sus propias acciones. Porque el hecho mismo de que los dioses hubieran elegido al gobernante del estado le convertían en un talismán unido místicamente a los poderes de la naturaleza y a cada una de las partes del universo. El «llevaba el tabú *(lekibu)* de Bel, Sin, Shamash y Adad» [26]. De ahí que fuese capaz de influir en la amenaza de peligro. En el Período Asirio el rey consentía, cuando era necesario, en renunciar a su papel de timonero del estado y en convertirse en su timón, manejado por los que observaban los presagios, a fin de que todo se mantuviese a flote sobre las olas de lo desconocido.

Capítulo 19

EL SERVICIO DE LOS DIOSES

A. *Los peligros del servicio y el rey sustituto*

El dogma de la elección divina que constituyó la base de la realeza en Mesopotamia dio lugar a sentimientos contradictorios; fue origen tanto de orgullo como de inquietud, pero, por lo menos en los textos, esto último fue lo que predominó. La relación del mesopotamio con su dios se caracterizó por su incertidumbre. Si los augurios indicaban que era inminente una desgracia nacional o que su rey estaba amenazado por el peligro, se encontraba ante un dilema; quizá el rey había servido mal a los dioses, por lo que su continuación en el cargo ponía en peligro el bienestar del estado. Por otro lado, también era posible que los dioses quisiesen que el pueblo protegiera a su siervo elegido; por falta de pruebas de que hubieran rescindido su decreto de elección, el pueblo no se atrevía a destituirle. El rey era una prenda divina en las manos del hombre, y cuando la amenaza de peligro asumía proporciones insólitas, instalaban a un sustituto con la esperanza de salvar a la persona real.

Esta singular costumbre es la más sorprendente entre muchos otros ritos más o menos semejantes, todos los cuales introducen una persona u objeto para reemplazar al gobernante por un tiempo limitado. En Asiria se recurría a la «sustitución» no sólo para proteger al rey, sino también para hacer un mayor uso de su dote sobrenatural de lo que de otro modo hubiese sido posible. Algunas ceremonias, por ejemplo, se celebraban con imágenes del rey [1]; en otras ocasiones, servía su manto. Por ejemplo, cuando las señales presagiaban un terremoto y el rey se había sometido a purificaciones, hecho una confesión ante Anu, Enlil y Ea, y recitado oraciones propiciatorias acompañadas de las lamentaciones del sacerdote *kalu,* entonces se recitaban las mismas lamentaciones y oraciones en las otras ciudades del reino con su manto [2]. Esta costumbre de la sustitución se deriva de la «participación mística» que caracteriza el pensamiento mitopoético [3] y que revela una incapacidad no de pensar con claridad, sino de abstraer el mundo de las percepciones. Puesto que la visión del manto del rey era capaz de evocar alguna de las emociones —digamos, lealtad y respeto reverencial— que su persona inspiraba, se

pensaba que la presencia de la prenda producía algunos de los efectos que hubiera producido la propia asistencia del rey.

En otras circunstancias, la sustitución servía de protección. Cuando se ejercía un maleficio mágico sobre el enemigo antes de la batalla, el rey no participaba en la ceremonia a fin de no mezclar su persona en los riesgos que el manejo de la magia forzosamente comportaba. Por eso «un eunuco real con el mismo nombre que el de su amo ... se ponía el traje del rey» y pronunciaba las fórmulas adecuadas ante los dioses [4]. Tanto en este caso como en casos similares la sustitución era una medida preventiva. El sustituto se exponía a grandes peligros, pero, si todo iba bien, salía ileso. La expresión «Vaya yo en el lugar del rey» [5] representa este tipo de sustitución; esto a veces funcionaba automáticamente sin tener en cuenta el deseo ni del rey ni el del súbdito. Por ejemplo, cuando había una señal peligrosa, como el eclipse de sol o de luna, pero al mismo tiempo se daban circunstancias favorables, tal como la presencia en el cielo del planeta real Júpiter, entonces el rey estaba protegido y el texto declara: «En su lugar, este año, morirá un noble o un plebeyo» [6]. Si de todas formas se acumulaban señales peligrosas, y no había indicios de que la persona del rey estuviera de algún modo protegida, se nombraba a un rey sustituto que reinaba cien días, y después se acababa con él con la esperanza de que se llevara consigo los desastres que habían amenazado al verdadero rey. Haremos una cita de unas cartas escritas por un funcionario a un rey del Ultimo Período Asirio:

> El rey sustituto que llegó el catorce hacia la puesta de sol, que el quince pasó la noche en el palacio del rey, y en cuya presencia ha tenido lugar un eclipse —entró en Akkad la noche del veinte sin novedad. Ha permanecido ahí. Le he hecho recitar las letanías de las tablas ante Shamash. Ha tomado sobre sí todos los presagios del cielo y de la tierra y gobierna todos los países. Preste el rey atención [7].

La sustitución había de ser completa a fin de ser eficaz, y por eso se dice que el sustituto «gobierna todos los países». En efecto, en una crónica real consta que cuando un rey de Isin instaló un jardinero como rey sustituto para evitar el desastre a su casa (sin duda profetizado por augurios) y después murió, el sustituto conservó su poder:

> Para que no acabara su dinastía, el rey Irra-imitti hizo que el jardinero Enlil-Bani tomara su lugar en el trono y colocó la corona real en su cabeza. Irra-imitti murió en su palacio porque bebió caldo hirviendo. Enlil-Bani que estaba en el trono no renunció a él y fue instalado como rey [8].

Aun cuando esta anotación contiene tanto folklore como historia [9], es significativo que se pudiera creer en ello. Es posible que se refiera a un rey sustituto que, como el eunuco real del ritual asirio, no fue matado necesariamente después de cumplir su función. Pero, por esta misma razón, podría interpretarse como prueba de que no se podía prevenir la muerte

del rey a no ser que el sustituto muriese en su lugar. En cualquier caso, sabemos de un sustituto del Ultimo Período Asirio que fue asesinado junto con una cortesana que el rey le había puesto a su disposición, sin duda para acrecentar la verosimilitud de su autoridad [10]. Según parece, la víctima, Damqui, fue elegido por una profetisa en trance: «Una profetisa gritó estas frases rituales; dijo a Damqui ... 'Tomarás posesión del cargo del rey'. Después, en la asamblea del país, la profetisa dijo: 'Este arma, un regalo que ha indicado mi señor, la coloco en tus manos'.» Podemos suponer que el arma era un símbolo de la autoridad real, como las «armas de Ninlil» en la coronación. La carta sigue: «Damqui, el hijo del superintendente de Akkad, gobierna las tierras de Asur y Babilonia y la totalidad de las tierras.» El resto de la carta insinúa la muerte de Damqui «ha hallado su destino» y describe su funeral, y termina con la reafirmación de que todo mal había sido prevenido.

El, Damqui, y su dama de la corte, como es debido, han asumido sobre ellos [el papel de] sustituto del rey mi señor y de Shamash-shum-ukin. Para su liberación [del rey y del príncipe] ha hallado su destino. Hemos construido una tumba. Se les ha preparado a él y a su dama de la corte y se les ha amortajado para el entierro. Sus cuerpos están tumbados. Se les ha enterrado y llorado. Se ha ofrecido un holocausto. Se han celebrado varios ritos de expiación hasta el final... Preste atención, el rey mi señor... Las ceremonias de expiación que se han emprendido han finalizado. Esté completamente en paz el corazón del rey mi señor. Los acadios tenían miedo. Hemos tranquilizado sus corazones.

Es cierto que sólo se tomaban medidas tan severas en casos excepcionales, cuando la amenaza a la persona real era abrumadoramente grave [11]. Es posible que alguna de las tumbas más detalladas de las Primeras Dinastías de Ur contengan los cuerpos de sustitutos reales y de su corte [12]. Sea como fuere, debiéramos hacer hincapié en lo bien que ejemplifica la naturaleza de la realeza mesopotámica la institución del rey sustituto. Como representante del pueblo, el rey se veía amenazado por cualquier mal agüero de importancia. Pero su persona era inmensamente valiosa, porque el hecho de que los dioses le hubieran elegido constituía una garantía de su apoyo. Por eso, cuando el desastre parecía inminente, se le retiraba temporalmente de su cargo y se exponía al peligro a un sustituto o se le sacrificaba como la víctima que los poderes sobrenaturales parecían requerir.

Es significativo que en Egipto se desconozca la institución del rey sustituto. Donde el rey es un dios encarnado, es posible encontrar que es destruido cuando la incapacidad física parece interferir en la eficacia de la encarnación *, pero la idea de que un hombre pudiera reemplazar eficazmente al rey sería sacrílega. De este modo, la institución del rey

* Véase pág. 71.

sustituto acentúa la diferencia entre los monarcas de Mesopotamia y un rey divino.

B. *Las alegrías del servicio y las fiestas estatales*

La importancia que daban los antiguos a las ideas que estamos tratando en este volumen se demuestra claramente por el cuidado y las riquezas que gastaban en los festivales de carácter político-religioso. La vida pública alcanzaba su más elevada intensidad en el transcurso de estas celebraciones. En las ciudades mesopotámicas todo tipo de negocios quedaba interrumpido más de una vez al mes a fin de que el pueblo y su gobernante se dedicaran plenamente, durante dos o tres días seguidos, a honrar los poderes sobrehumanos que influían en la vida de la comunidad.

Indicamos en nuestra introducción que estos festivales, a pesar de su euforia, poseían un grado de seriedad que es difícil que nosotros imaginemos. Representaban la participación de la comunidad en sucesos cósmicos que a nosotros nos parecerían totalmente independientes de la acción humana, porque los antiguos no podían hacer abstracción de la realidad emocional [13]; no admitían leyes naturales impersonales; el cambio de las estaciones, las tormentas, el tizón o la inundación tenían un carácter individual en el momento, lugar y circunstancia determinados de su aparición, y, además, tenían una relación definida con sus víctimas. De ahí que se pensara que se imponía cierta «voluntad» en cada acontecimiento de este tipo; y la sociedad, por su parte, como era afectada tan profundamente, sentía la necesidad de actuar, o bien para promover un cambio que era benéfico, o bien para desviar o modificar una amenaza. Desde este punto de vista, la mayoría de las celebraciones antiguas llegan a ser comprensibles; aunque comentaremos en detalle algunas de ellas en el próximo capítulo, es necesario que aclaremos previamente ciertas cuestiones generales.

Frecuentemente no somos capaces de explicar por qué los festivales asumen formas específicas. Por ejemplo, es comprensible que en Mesopotamia se celebrase la configuración de cada una de las fases de la luna, como en otros países donde se considera la luna como la manifestación de un poder divino. Pero, sin embargo, no nos explicamos por qué se tenía que celebrar en Lagash la fiesta de la luna nueva de «la casa de la nueva luz» en la «ciudad santa» de la diosa-madre Baba. Ni tampoco sabemos por qué en tiempos posteriores esta misma fiesta consistía en hacer sacrificios a gobernantes anteriores: Gudea, Shulgi y Sju-Sin [14]. De nuevo nos enfrentamos aquí con el resultado de una evolución histórica que no podemos remontar a su origen *.

* Véanse págs. 165-167.

Sabemos que el rey oficiaba en los festivales importantes. En el período asirio, por ejemplo, pasaba la noche de luna nueva en el templo ofreciendo sacrificios a Marduk e Ishtar, y de nuevo, al amanecer, a Shamash y Sin. En las inscripciones sólo se describen las acciones del oficiante real, pero en ocasiones entrevemos a la plebe; por ejemplo, se conserva un texto que describe lo que había que hacer en Erech —entonces una ciudad de provincia, no una capital— en la fiesta siguiente a la luna llena [15]. En el templo de Anu había que coger las estatuas de los dioses y diosas de sus santuarios y colocarlas en el patio; hacer libaciones y cantar himnos; realizar una procesión con antorchas a través de los recintos del templo y ofrecer alimentos. Pero obsérvese esto también:

> La gente encenderá fuegos en sus casas; ofrecerán alimentos a Anu, Antu y a todos los dioses...; dirán las mismas oraciones que se han especificado anteriormente. Los centinelas de la ciudad encenderán fuegos en las calles y en las encrucijadas. No se cerrarán (?) las puertas de Erech hasta el amanecer. Los centinelas apostarán a la derecha e izquierda de las puertas y mantendrán los fuegos en éstas hasta el amanecer.

Una vez más, no podemos explicar por qué asumiría esta forma determinada la celebración, pero una descripción como la que hemos citado sugiere un antecedente de un ritual vagamente popular de entre los que destacan los actos concretos del rey. En cuanto líder religioso de sus súbditos, el rey expresaba un interés y una devoción que alentaba al pueblo como totalidad.

Los dioses mostraban su satisfacción distinguiendo al rey con sus favores. Las inscripciones reales subrayan este hecho *ad nauseam,* pero también halló expresión en el ritual. En ciertas ocasiones los dioses iban en solemne procesión hasta el palacio del rey, donde eran entronizados y agasajados como huéspedes de honor. Sabemos de esta costumbre ya en la Tercera Dinastía de Ur [16]. Posteriormente, Adad-nirari I menciona una capilla de palacio «en la que está el trono donde cada año el dios Asur mi señor toma asiento» [57]. Y Sargón de Asiria escribe acerca de su residencia recién fundada en Jorsabad: «Después que hube completado la construcción de la ciudad y mis palacios, invité, en el mes de *Tashritu,* a los grandes dioses que moran en Asiria. Celebré su fiesta de la dedicación» [18].

También Esarhaddon invitó a los dioses a su palacio [19]. Las visitas de los dioses al rey, y del rey a los templos, materializaban los lazos que existían entre ellos. Hemos descrito un semejante ir y venir de los dioses y el rey en el festival de Sed de Egipto y, sin embargo, estas formas semejantes encubren profundas diferencias. En Egipto el rey se mezcla con los dioses, sus iguales (fig. 14), hasta tal punto que encontramos (en el misterio de Kamutef del festival de Min *, por ejemplo) que el dios y el rey no se distinguen. Vamos a ver (cap. 21) que en Mesopotamia, en

* Véanse págs. 210-212.

ciertas circunstancias excepcionales, algunos reyes representaban los papeles de dioses. Pero normalmente el mundo de los dioses estaba vedado al hombre; y cuando un artista tenía que pintar al rey de Asiria, en la perfección de su poder, recibiendo la aprobación de su dios (fig. 45), no podía más que imaginarse un gesto que aparecía de entre una nube impenetrable.

C. *Las recompensas del servicio y la construcción de templos*

La relación entre el rey y los dioses está bien ejemplarizada en las ceremonias unidas a la construcción o restauración de los templos. No se le podía prestar mayor servicio a un dios que el de la construcción de su casa. Cuando, en la Epopeya de la Creación, Marduk hubo vencido al Caos, creado un cosmos ordenado, y salvado a los dioses de la destrucción, éstos exclamaron:

> Ahora bien, Oh Señor, que has efectuado nuestra liberación
> ¿Cuál será la muestra de nuestra gratitud ante tí?
> Construiremos un santuario... [20].

El hombre también honraba a sus dioses construyendo o decorando sus moradas de la tierra y era natural que, a cambio, esperase ser bendecido con buena suerte. Dijo Esarhaddon:

> El anterior templo de Asur, que Salmanasar, hijo de Adad-nirari, rey de Asiria, un príncipe que vivió antes de mí, había construido, se desmoronó... No cambié el lugar del emplazamiento de ese templo, pero coloqué sus muros maestros [y] sus ladrillos sobre oro, plata, piedras preciosas, hierbas [y] aceite de cedro. Lo edifiqué y completé; lo hice magnífico para asombro de los pueblos. Lo construí para la vida [lit. mi vida], para lo largo de los días, para la estabilidad de mi reino, para el bienestar de mi posteridad, para la seguridad de mi trono sacerdotal, para la expulsión de mis enemigos, para el éxito de la(s) cosecha(s) de Asiria y para la prosperidad de Asiria [21].

Tanto en Egipto como en Mesopotamia el tamaño y magnificencia de los templos eran asombrosos, y los gobernantes de ambos países se enorgullecían de la construcción y fundación de santuarios. Sin embargo, el espíritu con el que se construían difería profundamente de un país a otro.

Citamos anteriormente (p. 79) el principio de una descripción de un consejo de la corona en el que Sen-Usert I anunció su propósito de reconstruir el templo de Heliópolis. El rey tomó esta decisión en la plenitud de su poder:

> Estableceré las ofrendas de los dioses y haré un trabajo, a saber, una gran casa para mi padre Atum... Sustentaré sus altares en la tierra, construiré mi casa en sus proximidades. Mi belleza se recordará a través de su casa: el piramidion es mi nombre y el lago es mi monumento. Tal es la eternidad que han creado actos útiles [22].

Este texto es excepcionalmente detallado, pero incluso la más breve inscripción egipcia en una construcción es directa y libre de dudas: «Amenemhet I: lo hizo como monumento suyo a su padre Amón-Re, Señor de Tebas, haciéndole un santuario de granito rosa, a fin de que de este modo se le concediera una vida eterna» [23]. Hatsepsut mostró más euforia cuando hizo inscribir el templo de Speos Artemidos como sigue:

¡Escuchad, todos vosotros pueblo! ¡Vosotros tantos como sois! He hecho esto de acuerdo con el designio de mi corazón... He restaurado lo que estaba en ruinas, he levantado lo que estaba sin terminar... He ordenado que mis títulos perduren lo que las montañas; cuando el sol brilla sus rayos se reflejan en los títulos de Mi Majestad [24].

El Faraón construía «de acuerdo con el designio de su corazón»; pero cuando Nabonidus descubrió un ladrillo de los cimientos en el templo de Larsa, dijo:

Temí y me asusté. Me dije a mí mismo: el sabio rey Burnaburiash construyó el templo e hizo que Shamash el Gran Señor morase en su interior. Reconstruiré (?) ese templo...

Alcé mi mano y [rogué al Señor de los Señores]: Oh, Señor, Dios Supremo, Príncipe Marduk, sin tí no se crea ninguna morada ni se proyectan sus planos. ¿Quién puede hacer algo sin tí? Oh Señor por tu excelsa orden, permíteme que haga lo que a tí te agrada [25].

Cuando Esarhaddon sucedió a Senaquerib, el destructor de Babilonia, el rey se preocupó inmediatamente de la construcción de la sagrada ciudad. Dice:

Por entonces yo, Esarhaddon, rey del universo, rey de Asiria, que espera la orden de Asur, objeto del deseo de los grandes dioses —gracias a la amplia comprensión, la amplitud de visión, que el Señor de los dioses, el príncipe Nudimmud [Ea] me concedió, por la penetración que Asur y Marduk «abrieron» en mi conocimiento, para restauración de las [imágenes] de los grandes dioses, con mano levantada, [con] súplica y postracción ante Asur, rey de los dioses, y el Gran Señor Marduk, imploré a su dividinidad: «¿Con quién, oh vosotros grandes dioses, creadores de dioses y diosas, me enviais en [esta] difícil misión a un lugar desconocido? —una misión de restauración, con gentes que no son leales, que no conocen sus propias mentes, que han sido imprudentes desde hace mucho tiempo. Oh vosotros creadores de dioses y diosas, construid la estructura con vuestras propias manos, la morada de vuestra excelsa divinidad. Sea lo que sea lo que esté en vuestros corazones, así se haga, sin ninguna alteración de la orden de vuestros labios» [26].

Hemos citado ambos textos casi por entero para subrayar la diferencia en las circunstancias a que hacían frente Nabonidus, que reparó los estragos del tiempo, y Esarhaddon, que reparó la fiera destrucción, obra de su predecesor; no obstante, la semejanza de sus actitudes es sorprendente. Un rey estaría ansioso de tener la oportunidad de honrar a los dioses, pero, ante todo, era consciente de la gravedad que encerraba la proposición de que un hombre ofreciese residencia a una deidad. Nabonidus «temió y tuvo miedo»; Esarhaddon se acercó a los dioses «con súplica y postración». Pero el Faraón, por otro lado, dice totalmente

despreocupado: «Contemplad, Mi Majestad decreta un trabajo y está proyectando una hazaña.»

La actitud de Nabonidus y Esarhaddon es característica de los gobernantes mesopotámicos de todas las épocas. A este respecto, también está claro la continuidad de la cultura. Doscientos años antes de Nabonidus, Gudea de Lagash se vio ante la tarea de reconstrucción de un templo. También él se sintió abrumado por su responsabilidad y «su corazón se ensombreció» *. Pero Gudea se consideraba «un hombre inteligente», de la misma manera que Esarhaddon se jactaba de sus «grandes conocimientos» y «amplitud de visión»; ambos simplemente se enorgullecieron de haber interpretado correctamente la voluntad de los dioses. No obstante, se extremaron para suprimir equivocaciones, ya que ahí estaba el peligro. Era indudable que honrar a los dioses era meritorio. Pero, ¿y si los dioses en un momento determinado habían causado a propósito la ruina y desgracia de sus santuarios? Hemos visto que se podía ordenar la desolación de las ciudades sin consideración al comportamiento de sus habitantes **. Cuando los ladrillos de un templo se habían desintegrado y no se podían restaurar haciendo reparaciones o cuando un rayo alcanzó el templo de Asur o un fuego destruyó el templo de Eshunna, «los dioses y diosas que moraban allí huyeron volando como pájaros, y subieron al cielo» [27]. Cuando fue destruida Babilonia, los dioses decidieron que permaneciera desierta durante setenta años; y cuando Marduk se apiadó de su pueblo, ni aún él pudo anular esta decisión. Pero por un truco magnánimo, sosteniendo el Libro del Destino al revés, de modo que el numeral setenta pareciese un once, redujo el período de desgracia [28]. Si el desmoronamiento del santuario era considerado castigo de los dioses y la existencia de uno en buen funcionamiento un signo de su buena voluntad, entonces no podía iniciarse la reconstrucción de un templo sin pensárselo bien. ¡Imagínense un hombre que intenta empezar el trabajo antes de que hubiera expirado el interdicto! Esto, sin duda, sería *hubris* y una causa segura de traer calamidades.

En Egipto nunca se planteó este problema. En realidad, la religión egipcia desconocía el tema de la ira de Dios. El estado se sentía seguro guiado por el Horus viviente, el hijo de Re. Pero en Mesopotamia nadie, ni siquiera el rey, participaba en los consejos divinos; y era inevitable que los hombres se preguntasen si los dioses tenían realmente la intención de otorgar a una ciudad el favor de una nueva morada divina.

Preparativos

Cuando los dioses enviaban una señal para que se reconstruyera un templo, se solicitaban varios oráculos para evitar el error. Hemos descri-

* Véase pág. 278.
** Véase pág. 264.

to en detalle * el procedimiento de Gudea. Los gobernantes posteriores actuaron del mismo modo. Nabonidus, por ejemplo, declara: «Visité los santuarios de Shamash, Adad y Nergal con el propósito de construir ese templo» [29] **. En otras palabras, construyó sólo después de haber consultado a tres divinidades. A lo largo de todo el trabajo preliminar se intentaba mantener una continuidad con el pasado, y se consideraba como señal favorable el hecho de que los dioses revelasen restos de construcciones anteriores como modelo para la obra. Por ejemplo, cuando descubrieron accidentalmente en Sippar una placa de arcilla con una estatua de Shamash del culto antiguo, Nabu-apla-iddina creyó que era un aliento directo por parte del dios. Este deseo de descubrir antecedentes históricos del trabajo que se disponían a emprender es una característica típicamente mesopotámica. Los pueblos primitivos [31] en general son de la opinión de que la conformidad con los usos del pasado no necesitan justificación, y los egipcios, así como los mesopotamios, reconocían el pasado como pauta a seguir. Pero lo hicieron por diferentes razones. Puesto que los egipcios pensaban que el mundo era fundamentalmente estático, los cambios no hacían sino explicitar lo que había venido existiendo potencialmente desde la creación, y de ahí que incluso los templos recién construidos obtuvieran su santificación del hecho de que los dioses hubiesen preordenado su construcción precisamente en ese lugar. Hemos visto que la revelación de estas potencialidades era en sí misma un acto creador, emprendido adecuadamente por el Hijo de Re. Los mesopotamios no tenían un concepto estático de mundo, sino que relegaban su dinamismo al mundo de los dioses. De ahí que los dioses tuvieran que tomar la inicitiva en todos los asuntos de importancia; e incluso después de haber hecho conocer su voluntad, los gobernantes pensaban que tenían que depender de su guía. Gudea pidió a Ningirsu que revelara los planos detallados del templo que él sabía se construiría. Esarhaddon conjuró a los dioses: «Construid la estructura con vuestras propias manos, la morada de vuestra excelsa divinidad.» De ahí la importancia extraordinaria de una señal que revelase un modelo probado y aprobado en el pasado por los dioses. Por ejemplo, en el reino de Nabonidus ocurrió que «por orden de Marduk ... se acercaron los cuatro vientos, las (violentas) tempestades; el viento se llevó las dunas de tierra con las que estaban cubiertos aquella ciudad y aquel templo, y Ebarra, la ciudad que inspiraba respeto, se hizo (visible)» [32].

En Mesopotamia no hay referencia a un plan primigenio, a un orden establecido en el momento de la creación; para el mesopotamio el mundo cambiaba continuamente. Los dioses «determinaban el destino» cada día de Año Nuevo, y por eso no podía jamas postular el pasado como norma absoluta como el egipcio. Su pasado era un pasado histórico y empírico;

* Véanse págs. 278-279.
** Véase pág. 174.

se había demostrado que ciertos actos del hombre, ciertas disposiciones para el templo, eran aceptables. Era seguro el recurrir a aquellos modelos siempre que fuese posible y era esencial hacerlo así cuando los dioses habían asistido realmente a su redescubrimiento.

Cuando el Faraón construía, podía decir sin contradicción: «Fue de acuerdo con el antiguo plan. No se hizo nada igual desde el principio (de los tiempos)» [33]. Cuando Nabonidus construyó, dijo que los cimientos estaban «colocados sobre la planta, sin sobresalir ni retroceder un solo dedo de ancho» [34].

Naturalmente, esta actitud hacia el plano de un período anterior se veía reforzada por el conocimiento de que, en ocasiones, los dioses indicaban detalladamente cómo se debían edificar los templos. Por lo tanto, siempre que se descubría el plano del edificio original, podía suponerse que sus detalles habían recibido sanción divina. Si el plano original no se llegaba a conocer, el plano más antiguo que se podía descubrir servía de guía. Cuando Nabonidus describió su reconstrucción del templo de Larsa, sólo cuarenta y cinco años después de que Nabucodonosor lo hubiera renovado, dio mucha importancia al hecho de que este último se hubiera quedado satisfecho con la recuperación de la inscripción del edificio (y de ahí los cimientos) de Burnaburiash, mientras que él, Nabonidus, había descubierto la de un rey anterior: Hammurabi. Nabonidus buscaba por sistema los restos de las inscripciones y cimientos en su obra de reconstrucción. Estos restos, además de revelar las medidas y materiales utilizados en el edificio anterior, indicaban también el tamaño adecuado del ladrillo [35]. Veremos que la ceremonia del moldeado del primer ladrillo era la ceremonia central de los ritos de la reconstrucción; y se ha sugerido que cada templo tenía una tradición que determinaba el tamaño de los ladrillos que se habían de utilizar en ella.

Una vez consultados repetidamente los oráculos y establecidos los detalles del plano y la alzada, había que quitar los escombros del solar, después de lo cual se purificaba. Esta fase inicial del proceso se realizaba en tono menor. La duda, presente en todo momento, de si se había entendido bien la voluntad de los dioses, impedía las demostraciones de confianza y regocijo, y los deterioros sufridos por el edificio antiguo, ya fuese por negligencia o por un acto del enemigo o de los dioses, era motivo de pesar, porque demostraba el debilitamiento del lazo entre los dioses y la comunidad. Había «lamentaciones» prescritas apropiadas para «apaciguar» los corazones de los dioses.

[Qué hacer], cuando los muros del templo caen en ruinas,
a fin de demolerlos y construir un nuevo templo...:
En un mes favorable, en una fecha propicia, durante la noche,
Se encenderá un fuego a Ea y Marduk, y se les ofrecerá un sacrificio.
El sacerdote *kalu* [36] cantará un lamento; el cantor cantará una lúgubre lamentación.
Por la mañana, se erigirán tres instalaciones [para sacrificios]
en el tejado del templo [en honor de] Ea, Shamash y Marduk.

El *kalu* tocará música con su flauta ante Marduk.
Luego cantará: «Ezida... se llora a sí misma!»...
El *kalu* levantará sus manos y se inclinará ante [el dios].
Recitará tristemente un salmo de penitencia y gritará: «Aflicción!» [37].

Y Asurbanipal dice: «Con tristeza y llorando emprendí (la reconstrucción de lo) que el enemigo había destruido, lo terminé con alegría» [38].

Después de quitar los escombros, se purificaba el lugar: «Por medio del acto del exorcismo, la sabiduría de Ea y Marduk, purifiqué aquel lugar» [39], dice Nabopolasar. Gudea describió de nuevo en detalle estas purificaciones; no sólo se limpiaba el solar del templo, sino toda la ciudad, y las medidas no sólo eran para eliminar las impurezas del lugar y del ritual, sino que pretendían crear una atmósfera favorable, un sentimiento general de buena voluntad, imponiéndose así una especie de paz cívica: las madres no regañaban a sus hijos; los amos no castigaban a sus siervos; no había procesos; las personas con tabú sexual eran enviadas fuera de Lagash [40]. Grandes piras de madera aromática purificaban la ciudad, la cual permanecía en un estado de exaltación religiosa: «Durante el día había oraciones, durante la noche plegarias.» Gudea volvía a consultar los oráculos mientras se traía a la ciudad un copioso número de valiosas piedras, madera y metal de tierras extranjeras, y de este modo se llegaba a la parte central de las celebraciones.

El moldeado del primer ladrillo

Cuando finalmente se podía emprender la fabricación de los ladrillos, el espíritu de las celebraciones cambiaba completamente. Se abandonaban las preguntas de tanteo a los dioses, y la aflicción por los recuerdos de una desgracia o descuido pasados; toda la atención se centraba en la positiva realización de la reconstrucción. Sin embargo, antes de este cambio, era primero necesario completar la formación del primer ladrillo del nuevo edificio, y la naturaleza de este material no hace que el extraer de su molde un ladrillo perfecto sea un resultado previsible. Por consiguiente, el éxito en el moldeado del primer ladrillo adquiría la trascendencia de una prueba final, y significaba la respuesta última a la pregunta de si los dioses aceptarían el trabajo de su siervo. En sellos del Primer Período Dinástico se muestra a un hombre midiendo un ladrillo plano-convexo en una vara sostenida por una deidad entronizada (fig. 47). Un relieve del mismo período muestra a Ur-Nasha de Lagash llevando en su cabeza una cesta con arcilla para el moldeado del primer ladrillo (figura 46). Hasta el Ultimo Período Asirio se pinta a los gobernantes en esta postura, tanto en las estelas [41] como en pequeñas figuras de bronce enterradas en los cimientos de los templos que reconstruyeron, ya que el moldeado del primer ladrillo era llevado a cabo por el rey en persona. Como ejemplo de los textos del primer milenio a. de J. C. citaremos el

de Nabopolassar: «Incliné mi cabeza ante Marduk, mi señor; y ciñendo los vestidos reales, llevé ladrillos y arcilla en mi cabeza» [43].

Gudea describe bien la ceremonia de la elaboración del primer ladrillo; su texto da muestras de un lirismo que nos advierte que la escena cumbre de los ritos suponía algo más que la exhibición de un ladrillo de barro seco ante el pueblo y los rayos del sol. Había pasado la noche anterior en el templo, protegiéndose así contra una posible contaminación con lo profano y, a la vez, poniéndose a disposición de los dioses por si querían comunicarse con él una vez más en sus sueños. Por la mañana «el puro rodete, el molde sagrado, él ... Fue con cabeza erguida. El dios Lugal-Kur-dub iba ante él; el dios Ig-alima le seguía. Ningiszida, su dios (personal), le tomó de la mano» [44].

También se muestra a Ur-Nammu de camino a la ceremonia llevando utensilios de constructor y guiado por los dioses (fig. 13). Cuando la procesión llegaba al solar del templo, se hacía una libación. Se vertía en el molde del ladrillo agua y, probablemente, mantequilla y miel. Se quemaba madera aromática para alejar las impurezas y a los espíritus malignos. Después seguía el moldeado: «levantó hasta su cabeza el puro rodete. Trajo el molde. Gudea puso arcilla en el molde. Hizo todo lo que era necesario» [45]. Se dejaba secar la arcilla durante el resto del día y la noche. Al amanecer del día siguiente se rompía el molde mientras que ardían de nuevo fuegos de leña aromática. Se sacaba el primer ladrillo: «El dios-sol se entusiasmó con el ladrillo que (Gudea) había colocado en el molde» [46].

También se mostraba el ladrillo al pueblo —señal de que había pasado el período de prueba y de que los dioses habían aceptado el sacrificio que se les ofrecía. El texto prosigue como un himno de alegría:

Sacó el ladrillo fuera del molde:
Levantó el ladrillo, como una corona pura alzada hacia el cielo.
Lo llevó a su pueblo.
Como el santo guerrero Babbar [47] era el ladrillo que él había subido hacia el templo:
Como la vaca de Nanna [48].

Con este éxito en el moldeado del primer ladrillo se había superado el punto decisivo de la larga serie de ceremonias de construcción. Las siguientes fases del relato de Gudea hacen referencia a la continuación del templo a lo que se dedicó por completo:

Como un joven que está fundando una casa, no permitió que se le antepusiera ningún [placer.
Como una vaca que vuelve los ojos a su ternero, centró todo su amor en el templo [49].

No hace falta que nos detengamos en las detalladas disposiciones a las que hace mención el resto del texto. Es interesante que se considerase que la conclusión de la obra se debía desde ese momento a la participación de los dioses. Esto demuestra una vez más la gran importan-

cia de la ceremonia del moldeado. Había sido la iniciativa de los dioses la que había planeado el nuevo edificio. Hasta el momento del moldeado del primer ladrillo, el rey se había esforzado continuamente en interpretar sus propósitos y en hacer los preparativos necesarios. Pero después el trabajo prosiguió sin problemas ni dudas. La figura 48 muestra un sello cilíndrico acadio que pinta a los dioses con sus coronas distintivas, mezclando barro, subiendo por escaleras el mortero y lanzando hacia arriba ladrillos a otros que están trabajando en lo alto del templo.

Se elegía para la dedicación el día de Año Nuevo, el comienzo de un nuevo ciclo en la naturaleza. Ese día se llevaba al dios a su morada ya terminada, donde le aguardaba su esposa [50]. Su unión inauguraba un nuevo ciclo de prosperidad para la comunidad a la que habían vuelto los dioses (cap. 21), y mientras la ciudad estaba acallada de nuevo en una sagrada paz, se determinaban los destinos. Y este momento implicaba algo más que un simple evitar acciones desfavorables y sentimientos perturbadores, porque parece ser que se suspendían las normas cotidianas de la sociedad, como si se reconociera su imperfección y se tuviera que hacer un intento de vivir bajo las leyes de los dioses:

Ese día cuando el rey [Ningirsu] entró en el templo
[y] durante siete días,
El siervo hizo competencia a su ama,
El doméstico fue igual a su amo.
En la ciudad, el poderoso y el humilde durmieron uno al lado del otro;
La lengua maligna cambió sus palabras a buenas.
Todo mal fue expulsado.
[Gudea] hizo caso de las leyes de Nansha y Ningirsu,
No dejó al huérfano abandonado a merced del rico
Ni dejó a la viuda a merced del fuerte.
La casa que no tenía un hijo
Su hija se convirtió en heredera.
Comenzaron días de justicia para él
Y colocó su pie sobre el cuello de los criminales y rebeldes [51].

La encantadora evocación de Gudea se ve ensombrecida por la melancólica resignación de la primera frase, «Aquel día ... y durante siete días». Después de un intervalo así de corto, la vida cotidiana, con sus errores e incertidumbres, volvía de nuevo a su curso. Pero entretanto se había determinado el «destino» de la ciudad y de sus habitantes.

PARTE VII

La realeza y los poderes divinos en la naturaleza

Capítulo 20

LOS DIOSES DE MESOPOTAMIA

A. *Los poderes cósmicos y la justicia social*

El tema que se repite con muy poca variación a lo largo de los capítulos precedentes no constituye la totalidad de la religión mesopotámica. Hemos visto al rey actuando como servidor de los dioses y a los dioses dirigiendo los asuntos humanos. Pero los habitantes de Mesopotamia no creían que las divinidades se preocupasen exclusivamente del hombre. Los grandes dioses eran poderes naturales, y si su interés por el hombre se centraba en su servicio, el interés del hombre por los dioses surgió en gran medida de su deseo de vivir en armonía con la naturaleza. Estas palabras nos sugieren un ideal contemplativo y una disposición de ánimo puramente personal. Pero, para los antiguos, vivir significaba actuar; cuando fueron conscientes de la armonía existente entre vida y naturaleza, se dieron cuenta que la sociedad no emprendía sus acciones en arriesgada soledad, sino que una corriente de inmensurable potencia le hacía avanzar *.

En Egipto se suponía que la cooperación de la sociedad con la naturaleza era perfecta, porque gobernaba el país un mediador divino y, aunque la muerte del Faraón indicaba que se alteraba temporalmente esa armonía, la coronación de su sucesor restauraba de nuevo el equilibrio acostumbrado. En Mesopotamia, se creía, por el contrario, que la concordia era inestable; la comunidad se reunía en muchas ocasiones, y especialmente en cada Año Nuevo, en un esfuerzo por fortalecerla o restaurarla. Veremos que el festival del Año Nuevo comenzaba con unos ritos de expiación que preparaban a la gente a participar del cambio de fortuna que experimentaban ciertos dioses con el cambio de estación; el acto final era una «determinación del destino» por parte de los dioses. Es característico de la religiosidad mesopotámica que la celebración culminase en una decisión fuera del control del hombre. Incluso cuando la naturaleza revivía, no era nada seguro que la sociedad fuese a cosechar los frutos de esa regeneración en forma de propiedad acrecentada. En

* Véase pág. 127

Egipto era inconcebible que la naturaleza y la sociedad llevasen rumbos diferentes, ya que los dos estaban igualmente gobernados por el *maat* —«lo recto, la verdad, la justicia, el orden cósmico». Los dioses existían por *maat,* y las palabras del Faraón eran «el santuario de *maat*»; sucedía lo que era justo, tanto en la naturaleza como en la sociedad. También en Mesopotamia los dioses habían decretado la justicia para el orden de la sociedad y deseaban que su gobernante electo fuese un rey justo, y castigara la injusticia ahí donde ocurriese. Pero los mesopotamios no suponían que los dioses estuviesen sujetos a ningún orden comprensible para el hombre; Mesopotamia no conoció profetas que revelasen la motivación de la voluntad divina y la justicia decretada para la sociedad no era un orden universal, ya que se sabía de ciudades asoladas a pesar de que sus gobernantes y gentes no eran culpables de injusticia *.

Lo que para uno mismo parece loable no es más que despreciable ante los dioses.
Lo que a nuestro corazón parece malo es bueno ante nuestro dios;
¿Quién entenderá la mente de los dioses en la profundidad de los cielos?
Los pensamientos de dios son como aguas profundas. ¿Quién podría desentrañarlos?
¿Cómo puede la humanidad, ensombrecida, comprender los caminos de los dioses? [2].

Aceptamos más fácilmente la polaridad entre la esfera del hombre y la divina —una polaridad que domina la religión mesopotámica— que la creencia egipcia de la capacidad de la sociedad de estar integrada perfectamente con lo divino. En el campo ético, tampoco concuerda con nosotros la creencia egipcia de que los muertos, al enfrentarse con los jueces en el Más Allá, se quedan sin castigo recitando una larga lista de pecados que pretenden no haber cometido: «No conocí el mal» es el tema principal de la «Declaración de Inocencia» del Libro de los Muertos [3]. Por otro lado, aceptamos la contrapartida mesopotámica de este texto donde se muestra que los intentos de los muertos por disculparse fracasan rotundamente [4]. Por eso, hay una tendencia a exagerar el valor de las semejanzas entre los puntos de vista mesopotámicos y judeocristianos. Es cierto que los mesopotamios vivían sujetos a la voluntad divina y se sabían lejos de satisfacer lo que se esperaba de ellos. Pero no tenían «la ley». No se les había revelado el deseo del Dios de una vez y para siempre, ni tampoco les sostenía la conciencia de ser un «pueblo elegido». No habían sido elegidos por amor divino, y la ira divina carecía del resentimiento producido por la ingratitud. Mientras que los mesopotamios se sabían sujetos a los decretos de los dioses, no tenían ningún motivo para pensar que estos decretos fuesen justos, y por eso sus salmos penitenciales abundan en confesiones de culpabilidad, pero ignoran el sentido del pecado; vibran de desesperación, pero no de

* Véanse págs. 263-264

contricción; de pesar, pero no de arrepentimiento. El mesopotamio se daba cuenta de su culpa por las consecuencias: cuando sufría, suponía que había transgredido un decreto divino. En tal caso, se confesaba culpable, aunque afirmaba:

Desconozco la ofensa contra el dios,
Desconozco la transgresión contra la diosa [5].

Cuando se había cometido una falta, cualquiera que fuese la causa, los dioses asestaban automáticamente un golpe [6]. De ahí el deseo de expiar «la ofensa que conozco y la que desconozco; la que he cometido por negligencia, como crimen, por descuido o por desprecio» [7].

Pero tal deseo no era suficiente para aliviar el castigo, era necesario saber exactamente qué regla se había transgredido [8], porque los dioses habían prescrito penas específicas para la expiación de cada una de ellas. Hemos encontrado un ejemplo de esta creencia en la correspondencia de un rey asirio: «Ea creó (el terremoto), Ea (nos) librará (de él). (Porque) quienquiera que hiciese el terremoto ha dispuesto el conjuro expiatorio contra él.» Y de este modo era muy probable que todo lo referente a la culpa humana asumiese un aspecto mecánico y pesimista. Para un pueblo elegido, el ajustarse a la voluntad de Dios podía ser una fuente de alegría; para los mesopotamios, los decretos divinos simplemente circunscribían la servidumbre del hombre. Para ellos la exaltación religiosa caía fuera de la esfera de la ética y surgía de la consciencia de vivir de acuerdo con el ritmo de la vida divina. Esto es lo que nosotros hemos llamado «vivir en armonía con la naturaleza», puesto que era en ésta donde se manifestaba la vida de los dioses.

Hay una diferencia fundamental entre la creencia de que los dioses son inmanentes a la naturaleza y el uso alegórico de fuerzas naturales personificadas. Esta diferencia desaparece cuando hablamos de deidades solares o ctónicas, dioses del cielo o del agua, y así sucesivamente. Estos términos, utilizados por conveniencia, dirigen nuestra atención no a la figura divina, sino a la región de la naturaleza donde ésta se manifiesta más corrientemente. Pero el sentimiento religioso surge de la devoción dirigida al dios que se revela, y no del fenómeno natural. Anu era el cielo, pero también «la fuerza que saca (el universo) del Caos y la anarquía y lo convierte en un todo organizado ... La fuerza que asegura la obediencia necesaria y voluntaria a las órdenes, a la ley y la costumbre en la sociedad, a las leyes naturales en el mundo físico, es decir, el orden del mundo» [9]. Enlil, manifiesto en la tormenta, era el poder que hacía cumplir los decretos de la asamblea divina; el que, en un arranque de furia, envió el Diluvio para destruir a la humanidad, y que mantenía toda autoridad legal a la fuerza, especialmente al legítimo gobernante de la ciudad o el país. Ninhursaga, la «Señora de la Montaña», era la Madre Tierra: «La señora que da a luz», «la formadora de todo en cuyo interior hay aliento de vida», «la madre de todos los niños». Ea, el

agua, se llamó antiguamente Enki, «Señor de la Tierra», porque el agua es de la tierra de la que mana si no están mezcladas de modo inextricable, como en las ciénagas del Sur *. Allí, en Eridu, estaba el santuario más importante de Ea; éste personificaba la inteligencia, el conocimiento, especialmente el conocimiento mágico, ya que «los caminos del agua son intrincados. Prefiere evitar los obstáculos en vez de conquistarlos, da vueltas y, sin embargo, llega a su meta... Corre por los campos, regándolos, y luego desaparece y se va» [10]. Un significado igualmente rico caracteriza a la segunda generación de dioses —Sin, el poder en la luna; Shamash, el poder en el sol; Adad, el poder en el trueno; y la polifacética diosa Ishtar, manifiesta en el planeta Venus.

La creencia de que los dioses eran inmanentes a la naturaleza no se limitó a la época prístina de la región mesopotámica. Es cierto que, como demuestra una interpretación reciente [11], se distinguen porque exponen una historia de un modo que cada actor divino parece dotado de un carácter comprensible a la vez que refleja la naturaleza del elemento que era su principal medio de manifestación. Pero tenemos pruebas igualmente decisivas de la persistencia de la creencia en la inmanencia de los dioses en períodos posteriores, testimonio que se encuentra en la «lista de An-Anum».

Los documentos mesopotámicos más tempranos contienen algunos intentos de presentar el saber sistemáticamente. A este propósito, el escriba utilizaba un sencillo instrumento —una lista de palabras en la que se agrupaban las anotaciones en un orden reconocible [12]. Nunca dejaron de usar este método, y en realidad agotaron su capacidad de expresar un significado. La lista del rey sumerio, por ejemplo, se ideó para dar una retrospectiva de las historias paralelas de las ciudades-estados. Pero el esquema de una lista continua de dinastías y reyes entenebreció tanto el tema que, una vez perdida la tradición, apenas si se pudo reconocer su verdadera naturaleza; y, de hecho, no se ha recuperado hasta hace muy poco [13]. Se utilizó el mismo esquema —el de la lista de nombres— para dar un informe metódico del panteón. Se llama «An-Anum» porque esta ecuación de las denominaciones sumerias y acadias del dios del cielo encabeza la enumeración de los dioses. Pero al nombre de Anu le sigue su genealogía, dada a guisa de una serie de nombres a fin de que el carácter del texto en su totalidad sea completamente homogéneo. La historia de la creación implícita en los nombres cuadra con la de la Epopeya de la Creación **; pero no describe, como en la Epopeya, las diversas fases del proceso, sino que las indica simplemente por medio de una sucesión de nombre divinos —Apsu y Tiamat, Lahmu y Lahamu, etc. En total son veinte, resumidos en un apunte independiente de la lista como «los veintiún padres (antecesores) de Anu». Estas figuras primiti-

* Véase pág. 256.
** Véanse págs. 254-258.

vas no eran veneradas, ya que no eran miembros del panteón. Su inclusión en la lista fue de lo más inadecuado si lo que se pretendía era que el documento fuese simplemente un catálogo de los dioses. En consecuencia, debemos suponer que éste no era su propósito, sino que, al empezar su lista con una historia sucinta de la creación, los autores daban a entender que no sólo estaban reuniendo nombres de divinidades, sino que estaban dando cuenta de toda la jerarquía de poderes divinos existentes en el universo. De este modo su obra asumió el carácter no de un catálogo, sino de una cosmología, y se afirmaba, una vez más, la antigua creencia de que los dioses eran inmanentes a la naturaleza.

B. *El Dios que sufre*

En Mesopotamia, como en Egipto, nos enfrentamos con la tarea de comprender una religión politeísta. Debemos, una vez más, destilar de una inmensa variedad de manifestaciones divinas la esencia que constituye el concepto «divinidad», «el dios en general que es necesario». Encontramos que en Egipto los conceptos de creación, procreación y resurrección se expresaban en símbolos y se coordinaban unos a otros de un modo que era inconfundiblemente egipcio. Es más, dominaban hasta tal punto la totalidad de la religión egipcia (en tanto en cuanto se hizo articulada), que muy bien podemos considerarlos como los elementos esenciales de una religiosidad inconfundiblemente egipcia. En Mesopotamia estos tres conceptos no proporcionaban ni un punto focal para el sentimiento religioso ni el incentivo para la especulación religiosa. En un mundo cambiante, la creación no puede ser más que un episodio, y no la base firme de la existencia como lo es en un universo estático. En Egipto a la procreación se le daba una trascendencia religiosa por su relación con el renacer de después de la muerte y con el circuito solar y estelar, mientras que en Mēsopotamia no tenía conexión con ninguno de los dos. Finalmente, la resurrección no era ni siquiera un dogma de la religión mesopotámica, que mantenía que el destino ineludible del hombre era la muerte —en el mejor de los casos, una cuasi-aniquilación o una permanencia fantasmal en el limbo—, y si no, la tortura por medio de sed, polvo y malignos demonios. Si en Egipto prácticamente se negaba la realidad de la muerte y, en cualquier caso, se ocultaba bajo los laboriosos rituales que proclamaban su creencia en la supervivencia, en Mesopotamia se sabía que incluso la vida de la naturaleza estaba en peligro de extinción y se creía que muchas divinidades sucumbían a ella temporalmente.

El contraste entre los puntos de vista egipcios y mesopotámicos también indican dónde se han de encontrar las ideas en vigor de los últimos. Discernimos una idea del destino que con frecuencia se convertía en un sentido de la perdición y en una concepción de dioses sufrientes en la que encontraba expresión tanto lo bueno de la existencia como su cruel-

dad. En nuestros primeros capítulos se ha demostrado extensamente la sensación de incertidumbre, de un cambio a peor que en cualquier momento puede destruir la felicidad del hombre. Si la mayor parte de las citas dadas hasta el momento se han referido al rey, debemos recordar que también él era un mortal. Los salmos y oraciones penitenciales en las que el suplicante era un plebeyo poseen un espíritu semejante a las que empleaba el rey [14]. Por lo tanto, no hace falta ampliar la concepción mesopotámica acerca del destino, sino que podemos volver a la del dios que sufre.

El verano en Mesopotamia es una carga que apenas si se puede soportar: la vegetación se seca, las tórridas polvaredas dañan ojos y pulmones, y hombre y animales, al perder resistencia, se rinden, aturdidos, al prolongado azote. En dicho país, la noción de creación no tiene conexión alguna con el sol, y la fuerza generativa de la naturaleza reside en la tierra, porque incluso el agua es de la tierra; el cielo pocas veces se nubla, es demasiado cruel durante cinco meses agotadores para que se le asocie con la bendición de la humedad. El agua pertenece a los pozos y arroyos de la tierra y en primavera Ningirsu la baja desde las montañas en negras nubes [15].

Un ritmo único fluye a través de la vida de la naturaleza y del hombre, acelerándose cuando las lluvias otoñales traen alivio, yendo algo más despacio por los rigores del invierno y expansionándose maravillosamente en el breve y fascinante período de la primavera. Los dioses que están en la naturaleza tienen que participar de este movimiento de flujo y reflujo, y se creía que muchos de ellos tenían que soportar prisión o daños. Esto se refiere, primero y principalmente, a los dioses en quienes se personificaban las fuerzas de la naturaleza. Estos tenían nombres sumerios que son en su mayoría epítetos; y un estudio de su inconografía y de las condiciones en que se distribuyen sus monumentos en las ruinas, demuestra que la misma concepción subyace a las figuras de Ninurta, Ningirsu, Ninazu, Ningiszida, Tamuz Tishpak, Abu y varios otros [16]. Estos dioses no carecen totalmente de rasgos distintivos, pero sus peculiaridades se explican mejor como fruto de la diferencia, porque era de esperar que los aspectos distintos de una concepción fundamental se acentuarían, en ciertas localidades, a expensas de otros, por lo que las diferentes ciudades en el fondo veneraban a dioses relacionados pero no idénticos [17]. Sin embargo, en la época acadia, todavía subsiste la conciencia de su identidad fundamental, como lo prueba el libre uso de sus atributos en el arte pictórico del período; y las ecuaciones de unos dioses con otros, que encontramos en listas asirias tales como la de «An-Anum», y que corrientemente se explican como producto del sincretismo, es muy posible que se deban, en muchos casos, a que comprendieron claramente que unos cuantos nombres designaban a una sola divinidad. En el caso de los dioses que acabamos de enumerar, está especialmente claro

su unidad esencial, puesto que todos ellos personifican la fuerza generativa de la naturaleza. Además, se les puede considerar típicos en tanto que la noción de lo divino en Mesopotamia parece tener cierta conexión con el decaimiento y renovación periódica de la vida natural. Esto explicaría el que se dijera que incluso los poderosos Enlil y Anu, epítome de la autoridad, estuvieron cautivos en el reino de la muerte [18].

El dios que sufre, halla su contrapartida en la diosa de luto. También a ella se la conocía por muchos nombres y epítetos —Ninhursaga, Mah, Ninmash, Nintu, Aruru— [19], e incluso la polifacética Inanna-Ishtar participaba del carácter de la Gran Madre, que sufría por la muerte del dios, tanto como madre como en cuanto novia, e iba en su busca para liberarle, a veces con la ayuda de su hijo.

El conjunto de sentimientos que caracterizó la religiosidad mesopotámica halló expresión adecuada en el mito del dios que sufre y la diosa de luto: la ansiedad inherente a un destino incierto; el pesar de que la vida es transitoria y de que la esperanza no mitiga la muerte; el júbilo de que la vida conoce la abundancia. En el capítulo siguiente describiremos las celebraciones que dieron forma a estos sentimientos, y aquí tenemos que elucidar el significado del doble símbolo del dios agonizante y la diosa de luto que era su madre y su novia.

Es indudable que la relación que se afirma existir entre el dios y la diosa era una relación múltiple; las siguientes líneas lo indican por su enfático paralelismo. La diosa llora la pérdida.

del esposo, que yace en descanso, del hijo que yace en descanso
del esposo, que está muerto, del hijo que está muerto...

Y más tarde:

cuando el buen esposo —esposo-hermano— murió;
cuando el buen hijo —hijo-hermano— murió... [20].

De acuerdo con la idea expresada en los últimos versos, a veces se llama a la diosa la hermana del dios. Sin embargo, nuestras citas indican que llegaríamos a conclusiones erróneas si tomásemos estos términos literalmente, porque indican simplemente que la relación entre el dios y la diosa es extremadamente íntima y más comprensible que ninguna otra de las que el hombre conoce. El término «hijo» expresa que el dios depende de la diosa; sin embargo, la diosa no sólo pierde con él a uno de sus hijos, sino a uno que no puede ser reemplazado por nadie más y a quien ella necesita como una mujer necesita a su esposo o a su hermano favorito.

La clave para la comprensión de su relación radica en la idea mesopotámica de que la vida procede de una diosa, que el universo fue concebido, y no engendrado; la fuente de la vida es una hembra. En la Epopeya de la Creación, Tiamat, el caos primigenio, se llama «la madre de la profundidad que forma todas las cosas». En otro texto, la diosa

Nammu «parió al cielo y a la tierra» [21]; y la versión típica de la lista de An-Anum elucida una vez más el criterio mesopotámico acerca del mundo. Al igual que la Epopeya de la Creación, describe el génesis del universo confeccionando una lista de generaciones sucesivas de parejas divinas, cada una de las cuales representa una fase del proceso. Este es un modo corriente de hacer un relato de la creación; perdura todavía en muchos pueblos modernos, y Hesiodo lo utilizó. En Egipto encontramos el mismo método representado por la Ennéada de Heliópolis, una lista de nueve dioses en la que va implícita un relato de la creación: Atum «estaba solo» y engendró en sí mismo a Sju y Tefnet (aire y humedad), los padres de Geb y Nut (tierra y cielo), que a su vez produjeron a Osiris e Isis, Set y Nefitis. En la lista babilónica se resume el relato de la creación que hemos comentado por medio de un apunte como «los veintiún padres de Anu»; el número impar se explica por la idea de que la vida se origina en la hembra: uno de los progenitores, la diosa Antu, no se empareja con un complemento masculino. Por tanto, el criterio mesopotámico es diametralmente opuesto al de los egipcios, que atribuían la creación exclusivamente a deidades masculinas —Re-Atum, Path o Jnun. Las diosas-madres, como Nut o Hathor, solamente podían reproducir vida en la creación establecida. Una vez más congenia más con nosotros el criterio mesopotámico que el egipcio: «La tierra da el fruto por sí misma; primero la hierba, luego la espiga, después trigo abundante en la espiga» (Marc. 4:28).

En todo el mundo antiguo, en Siria, Anatolia y Grecia, la Madre Tierra era la fuente de toda vida. En estos países, como en Mesopotamia, la pérdida de un hijo —Adonis, Atis, Perséfone— que sufría la Gran Madre representaba el declive de las estaciones en la naturaleza, puesto que si se toma en serio el principio femenino como Causa Primera, el principio masculino necesariamente tiene que derivar de él, y el dios es, según esta opinión, el hijo de la diosa. Sin duda esto era así en el caso de Siria, Anatolia y Mesopotamia; pero el paralelo de Perséfone demuestra que el joven dios, en primer lugar, no es distinto en sexo del que le procrea, sino que representa un aspecto diferente de la vida natural [22]. La diosa personifica la prolífica fertilidad de la naturaleza; bajo el nombre de Tiamat, esto amenazaba a la misma existencia, pero en cuanto Gran Madre, garantizaba la recuperación del daño anual que la pérdida del dios-niño simbolizaba. A veces —en Grecia y en el Levante— el joven dios representa la breve primavera, un repentino florecer de indescriptible belleza que se marchita en unas pocas semanas. Adonis y Perséfone, en particular, sacan los rasgos patéticos de su carácter de este aspecto de la naturaleza, pero el «dios agonizante» mesopotámico tenía un carácter más general: representaba la fuerza vital de las plantas y animales y se le consideraba, además, el esposo de la diosa, porque los mesopotamios, aunque consideraban que la diosa era la fuente de vida, no podían imaginarse un nacimiento sin concepción. Tiamat

necesitaba de complemento a Apsu; y la diosa-madre celebraba anualmente su matrimonio con el dios que era también su hijo.

Se podría preguntar si la liberación y resurrección del dios, o, alternativamente, su matrimonio con la diosa, representaban el renacer de la vida natural; la respuesta es la misma que dimos cuando nos enfrentamos con complejidades semejantes en la mitología egipcia, a saber, que la pregunta es inadecuada, puesto que se confrontan concepciones de los antiguos con un criterio moderno de la causalidad: imágenes independientes, que a nosotros nos parecen mutuamente excluyentes, elucidaban para ellos aspectos distintos de los fenómenos que les preocupaban. La naturaleza revivía, la vegetación reaparecía, se encontraba, liberaba y resucitaba al dios. Pero, también, la naturaleza prometía dar fruto de nuevo; la diosa se había unido en matrimonio con el dios, y habría un resultado.

No hay un paralelo mesopotámico del par divino de Eleusis, Deméter y Perséfone, ni tampoco es Tammuz como Adonis, un joven «muerto antes de la flor de la vida». El dios que sufre de Mesopotamia era una figura madura y viril. A veces el aspecto de «hijo» casi desaparecía, especialmente en el caso de los agresivos dioses de la ciudad como Marduk y Ningirsu [23]; entonces, la diosa era consorte en vez de madre. Pero incluso en esos casos se percibe la relación original en el rito que mejor revela la trascendencia de los dioses en la naturaleza, ya que en la sagrada boda era la diosa Baba, y no el impetuoso Ningirsu, la que dominaba *; y tal testimonio como el que tenemos de Ur y Erech sugiere lo mismo del procedimiento en esas ciudades.

Hemos observado que incluso las deidades más importantes, como Anu y Enlil, llegaban a ser impotentes y a depender de otras durante una fase recurrente de su existencia. Esto también es cierto de ciertos dioses de la ciudad, aunque no sólo simbolizaban los poderes divinos de los que una determinada comunidad dependía, sino también a la misma comunidad. Con todo, estos dioses no se desligaron totalmente de la naturaleza y poseyeron tanto un aspecto cósmico como social hasta los últimos períodos. En Mesopotamia, una unidad básica e indestructible abarcaba la existencia de la sociedad y el flujo y reflujo de la vida natural. Los textos son bastante explícitos en cuanto a esto, y no dan muestras de ser conscientes de la discrepancia entre el heroico carácter de tales dioses como Enlil y Marduk y su impotencia durante el «encarcelamiento». En un texto se hace referencia al dios simplemente como *lillu*, «el débil» **. Es difícil que nosotros aceptemos que esta característica fuese un rasgo original de los dioses en cuestión; es muy probable que postulásemos «sincretismo» especialmente en el caso de Marduk, que parece tener una estrecha relación con el sol (y las deidades solares

* Véase cap. 21, nota 7.
** Véase pág. 341.

son casi siempre heroicas e invencibles)[24]. Sin embargo, el testimonio de su cautiverio es por lo menos tan antiguo como el de Sargón de Akkad. En un famoso sello que está en el Museo Británico (fig. 50), el dios a quien se libera de la montaña de la muerte está explícitamente caracterizado como un dios-sol, ya que lleva la sierra, y salen rayos de sus hombros. El nombre de Marduk está escrito con unos símbolos que pueden significar «joven toro del sol»[25], y que en la Epopeya de la Creación están interpretados como «hijo divino del sol»[26]. Sin embargo, Marduk no era, en primer lugar, un dios-sol, ya que su festival se celebraba no en uno de los puntos críticos del circuito del sol, los solsticios, sino en primavera[27]. Y, por otra parte, el ejemplo más típico del dios agonizante de la naturaleza, Tammuz, aparece continuamente en los himnos como un «héroe», como el «fuerte», el «valiente», etc.

Quizá la mejor ayuda para entender al dios mesopotámico sea advertir que la combinación de heroísmo y derrota temporal también se encuentra en el caso de un dios agonizante que tan conocido es para nosotros y que aparece en el arte y la poesía medievales no sólo como Cristo el Rey, sino también como el más noble de los guerreros. Citamos unas líneas de un poema anglosajón, «El Sueño de la Cruz», en el que la Cruz de Cristo, hablando en primera persona, narra con lenguaje apasionado su propia experiencia y testimonio de la crucifixión:

«Luego el joven héroe, es decir, el Dios Todopoderoso,
se despojó de sus vestidos.
Fuerte y firme; valiente a la vista de muchos.
Subió a la alta cruz, a fin de redimir a la humanidad...»[28].

El dios que sufre es de especial importancia para el tema de este libro, puesto que era sólo con este dios, que dependía de la Gran Madre y que pasaba por la impotencia y la derrota, con el que un rey mesopotámico, en ciertos momentos y en ciertas ocasiones solemnes, se identificaba.

Digresión: Tammuz, Adonis, Osiris

El dios que sufre de Mesopotamia, que entra en el Infierno y revive con la vegetación, recuerda a Osiris. No nos sentiríamos obligados a referirnos a esta semejanza si no fuera acostumbrado tratar a los dioses como variaciones de un tipo establecido, «el dios agonizante», que está también representado por Atis, Adonis y Dionisio y por muchos «espíritus del maíz de trigo»[29]. No podemos pasar por alto este punto de vista, porque pone en duda una de nuestras suposiciones fundamentales. Hemos sostenido que solamente el análisis preciso de las formas específicas en las que ha encontrado expresión un credo puede revelar su naturaleza y que es muy probable que los términos clasificatorios oscurezcan los esenciales. Por lo tanto, debemos hacer una digresión aquí e inquirir si

la introducción de la categoría «el dios agonizante» abarcando a Tammuz, Adonis y Osiris, contribuye a nuestra comprensión.

El «dios agonizante» del *Golden Bough* es un mortal, un rey en quien se encarna un dios o espíritu de la fertilidad, y que muere de muerte violenta. Frazer describe la realeza divina y los cultos de la fertilidad, el matrimonio sagrado, la víctima propiciatoria y varias otras instituciones, sin definir sus interrelaciones y sus diferencias. El cree que motivos en cierto modo similares dieron lugar a todas ellas y espera «probar que todos estos motivos han operado generalmente, quizá universalmente, en la sociedad humana, produciendo en circunstancias distintas una variedad de instituciones específicamente diferentes pero genéricamente iguales» [30]. Dudamos que los rasgos genéricos sean los más significativos; el hacer hincapié en ellos o dedicarles nuestra investigación, nos parece que es exponerse a una distorsión de la realidad histórica por la esquematización de abstracciones. El testimonio examinado en nuestro presente trabajo demuestra que ni Egipto ni Mesopotamia conocieron una «realeza divina» en el sentido que le da Frazer, aunque muchos fenómenos de estos países recuerdan los capítulos del *Golden Bough.* Consideraremos ahora como prueba a los dioses a los que se dedica la parte IV del *Golden Bough;* e incluso cuando reducimos de este modo el campo de nuestras comparaciones, encontraremos que lo «específicamente diferente» es mucho más significativo que lo que parecía ser «genéricamente igual».

Debemos comenzar admitiendo que es posible relatar un mito del dios agonizante que contenga rasgos comunes a los mitos de Egipto, Mesopotamia y Siria. El relato se desarrollaría así: El dios fue muerto por un enemigo a la manera de un verraco (Adonis) o simbolizado por el verraco (Osiris, Marduk). Además, el cuerpo del dios flotó sobre el agua, o se dijo que se había ahogado (Osiris, Tammuz), o que su sangre manchó el agua del río (Adonis). Su muerte ocasionó un estancamiento de la vida natural; una diosa le lloró y se propuso rescatarle. Se encontró y liberó al dios, algunas veces con la ayuda del hijo (Osiris, Marduk, Enlil) y con esta resurrección, la naturaleza, y especialmente toda la vegetación, revivió.

Es evidente que el héroe de este relato no es el «dios agonizante» tal como Frazer lo concibe porque no está encarnado en un ser humano ni se le sacrifica ceremoniosamente, sino que muere en el transcurso de la rotación normal de las estaciones. Pero la historia está muy bien detallada, y la pregunta que plantea se puede formular como sigue: ¿Representa un credo básico que los tres países compartían, pero que se presenta en cada uno de ellos complicado con modificaciones insignificantes? ¿O nuestra historia no es más que un abstracto, de poco o nada de valor, puesto que carece de los rasgos distintivos de cada uno de los mitos, que son los que les imparten su singular significado?

Ya sea un credo abstracto o un credo fundamental, este relato reconstruido presenta indudablemente un tema que se conocía tanto en

Egipto como en Mesopotamia. El dios del que trata personifica la vida vegetal, y el relato de su muerte y resurrección refleja su flujo y reflujo anual. Por eso se dice que «se encontró» al dios; hay un elemento de lo imprevisible en su resurrección porque el retorno de la vitalidad de la naturaleza queda fuera del ámbito de los proyectos humanos. Sin embargo, la comunidad no puede aguardar pasivamente un renacer del que su misma existencia depende, y de ahí que se emprenda una «búsqueda» ritual, y que la preocupación de la sociedad por la muerte del dios se exprese con procesiones, lamentos y otros ritos apropiados. El duelo y la búsqueda se presentan, en la personificación del mito, como el papel de una diosa y la imagen de una madre o esposa afligida se impone donde el marchitar y brote de la vida vegetal evoca inevitablemente analogías humanas. Si estos fenómenos naturales poseen una fuerte y emotiva atracción, si en especial el renacer anual de la naturaleza afecta profundamente al hombre en muchos países, no es sólo porque su propia vida dependa de ello, sino porque es una imagen de su suerte y esperanza, ya se refiera esta esperanza a la resurrección personal, como en Egipto, o a la supervivencia en sus descendientes, como en Mesopotamia. Se debe sin duda a esta atracción tan singularmente personal que poseían estos tres dioses el que encontremos que su veneración está representada no sólo por los rituales del templo, sino también por observancias populares muy difundidas, de las que encontramos vagos ecos en nuestras fuentes. Pero la afirmación de que el culto de estos dioses pertenece a la religión popular más que a la oficial, requiere una salvedad, porque puede aplicarse a Adonis, que no tenía, que nosotros sepamos, un templo propio, y se le dio culto en el santuario de la gran diosa en Biblos [31]. Y es probable que a Tammuz se le venerara igualmente en el santuario de Inanna-Ishtar en Erech, y que las lamentaciones por Tammuz que Ezequiel observó en Jerusalén (Ez. 8:14) pertenezcan también a la esfera de la religión popular. Pero, en Mesopotamia, tales lamentos públicos no constituían todo el culto del dios que sufre, y Tammuz es solamente uno de sus muchos nombres. De una manera u otra era con bastante frecuencia el objeto de un culto oficial: como Tishpak, por ejemplo, era el dios de la ciudad de Eshnunna. Incluso Asur y Marduk parecen haber sido formas específicas de «Tammuz». En Egipto, el culto popular de Osiris comenzó a existir en los tiempos históricos, y está demostrado que fue un derivado del culto oficial del dios que representaba, de forma mitológica inmutable, al predecesor del monarca en el poder.

El que Osiris figurase después del dios-sol se debe a su carácter de rey muerto, y de este modo todavía otra semejanza entre Osiris, Tammuz y Adonis pierde su lógica. Es cierto que Tammuz y Adonis también figuraban bajo los grandes dioses de sus respectivos panteones, pero esto se debe a su carácter de «hijos», que como tales, dependen de la Gran Diosa. Aludimos aquí a un contraste fundamental entre Osiris y

los dioses asiáticos. No cabe duda de que Osiris no depende, ni es hijo, de la diosa que le socorre; Osiris es el hijo de Nut, un aspecto subrayado en los textos funerarios, puesto que contiene una promesa del renacer a una vida eterna a través de la madre. Pero, en el mito, Isis busca y encuentra a Osiris; ella es su hermana y su esposa, y en este aspecto se parece a las diosas-madres asiáticas, pero se diferencia de ellas en su total dependencia del dios, porque Osiris domina a Isis. Cuando concibió a Horus, después de la muerte de Osiris, cuando hubo «levantado el cansancio del impotente» *, el misterio de la vitalidad inextinguida se puso de manifiesto no en la diosa, sino en el dios que engendró a Horus [32].

También en lo que respecta al hijo del dios que sufre, las diferencias entre Egipto y Asia tienen más peso que las semejanzas superficiales, ya que nunca se consideró a Adonis un progenitor. Horus «apoyó» o «vengó» a Osiris, pero no del modo en que Nabu o Ninurta, los hijos de Marduk y Enlil, ayudaron a sus padres cautivos [33]. En Mesopotamia, el hijo tomaba el mando temporalmente mientras su padre estaba encarcelado; una vez que ponían en libertad a Marduk, Enlil y Asur libraban una batalla contra el caos y la muerte y salían victoriosos. Nabu o Ninurta sólo actuaban como sus agentes para finalizar su sujeción temporal. Por otro lado, en Egipto, Osiris no volvía a su trono porque Horus era su legítimo sucesor y se mantenía entre los dos una relación mutua, misteriosa y duradera. En realidad, Osiris no era en modo alguno un dios «agonizante», sino un dios «muerto»; nunca volvía entre los vivos; no era liberado del mundo de los muertos, como lo era Tammuz. Todo lo contrario, Osiris pertenecía totalmente al mundo de los muertos, y desde allí derramaba sus bendiciones sobre Egipto. Siempre se le pintaba como una momia, un rey muerto, aunque, como tal rey, un dios —una figura compleja pero característicamente egipcia o, mejor dicho, africana.

Estos dioses muestran profundas diferencias incluso en su básica relación con la vida vegetal: Adonis personificaba la vegetación de la primavera; Tammuz representaba la fuerza generadora no sólo de las plantas, sino también de los animales; mientras que Osiris producía los cereales y lo hacía como parte de la función que el rey muerto cumplía en la economía natural de su pueblo. Se creía que tanto Osiris como Tammuz sufrían cuando se trillaba el grano. Esto está expresado de modo inequívoco en el Misterio de la Sucesión egipcio, aunque no tan claramente en un texto referente a Tammuz [34]. Se creía todavía en los tiempos medievales, cuando los veneradores de Tammuz sobrevivieron en Haran [35]. Unos textos de Ras Shamra prueban que también se mantenía esta creencia en Siria, aunque no es demostrable en el caso del culto de Adonis, que sólo lo conocemos por fuentes tardías [36]. Esta doctrina es consecuencia

* Véase pág. 64

directa de la conexión de cada uno de estos dioses con la vida vegetal, y, por lo tanto, no puede ser considerada como un rasgo específico que tienen en común más allá del carácter general que acabamos de indicar.

La vegetación no puede surgir sin agua, y, por lo tanto, podemos considerar el dominio sobre el agua, pretendido para Osiris, Tammuz y Adonis, como la consecuencia de su dominio sobre la vegetación. Pero ni en Siria ni en Mesopotamia podemos encontrar un paralelo de la específica relación que existía entre Osiris y el Nilo. En los himnos a Tammuz el agua aparece simplemente como un accesorio del poder del dios. Por eso puede decirse que la diosa «se regocija en el que procede del río» [37].

El tema del dios ahogado y la traída de la inundación, mencionado en conexión con Tammuz, recuerda a Osiris; pero lo mismo cabía esperarse en conexión con cualquier dios cuyo poder se manifiesta en la re-aparición de la vegetación *. Tammuz «se ahogaba» porque la vegetación desaparece cuando las aguas disminuyen en los ríos y canales en el calor del verano. Cuando renace y las plantas reviven, al mismo tiempo las lluvias primaverales u otoñales proclaman su poder. De ahí que en la historia de la vida del rey se resuma el ciclo anual de la naturaleza de la siguiente manera:

De joven estaba echado en un barco que se sumergía
Cuando adulto yacía inmerso en el grano [38].

Pero en Egipto la crecida del Nilo era una manifestación del poder de Osiris porque se creía que surgía de la tierra, su dominio.

Si nos trasladamos de la mitología a los auténticos usos del culto encontramos una detallada semejanza entre los rituales de Osiris y Adonis en la utilización de las semillas en germinación. Nuestro problema, aquí, es determinar la antigüedad del uso en Siria y en Egipto y decidir si fue originario de uno de los países o de ambos. Los «jardines de Adonis» consistían en semillas —sembradas en macetas o cestos— que germinaban y se marchitaban rápidamente y se arrojaban a pozos o al mar —desconocemos la razón— [39]. Pero parece que el rito era parte de las lamentaciones por Adonis, y se hacía hincapié en el hecho de que las jóvenes plantas se habían marchitado. Por otro lado, no se dejaba que los «arriates de Osiris» se marchitaran a la vista del hombre; eran de dos clases **: se colocaban en un féretro unos montones de tierra, en forma de momia, y a veces se les cubría con lienzo de momia o envases de cartón; contenían semillas que se regaban durante una semana y cuando germinaban se colocaban en la tumba, sirviendo de ensalmo para la resurrección; por lo tanto, pertenecían al ritual funerario. Pero en los templos se utilizaba otro tipo de «arriates de Osiris» (por lo menos en la época de los

* Véanse págs. 213-214 y la cita en pág. 55.
* Véanse págs. 207-208.

Ptolomeos), que consistían en moldes de oro o plata llenos de tierra y semillas, que se regaban durante nueve días y se enterraban el día del «entierro de Osiris», el último día del último mes de la estación de la inundación (Joiak) [40]. El carácter general de Adonis y Osiris es suficiente para explicar el rito. Obsérvese que, por una parte, los «jardines de Adonis» se marchitaban y, por otra, que el uso de los «arriates de Osiris» en el culto del templo no tiene paralelo en Siria, a pesar de que en Egipto se conoció a partir de la dinastía XVIII. Por último, el uso de los «arriates de Osiris» en el culto del templo no está atestiguado de ningún modo en los tiempos faraónicos y no puede demostrarse que tenga relación con ninguna celebración popular de un acontecimiento o transición crítica en la naturaleza, sino solamente con la resurrección del dios en el templo *. Existe la posibilidad de que el uso de la semilla germinadora en los tiempos de los Ptolomeos lo hubieran sacado del culto de Adonis, que había estado establecido en Egipto por lo menos desde los días de Teócrito, en el siglo III a. de J.C. [41].

Aludimos aquí a un elemento muy importante de las comparaciones que pueden hacerse entre los cultos egipcios y asiáticos: la influencia de los griegos. También conocieron ellos «el antiguo ritual mediterráneo de la aflicción con su periódica lamentación por una divinidad difunta, héroe o heroína», que expresaba «la emoción del hombre natural agitado por la desaparición del verdor, por la recolección de la cosecha o por el final del año» [42].

Los griegos no sólo han identificado a los dioses egipcios con los suyos, sino que incluso han utilizado como original el material egipcio para sus propios fines. La extensión del culto de Isis por todo el Imperio Romano es el ejemplo más sobresaliente de una adaptación en la que los rasgos originales desaparecieron casi completamente. La mayor parte, si no toda, de la información sobre la religión egipcia que ofrecen los autores clásicos está desfigurada desde el punto de vista egipcio. Incluso la más antigua fuente griega da fe de la tendencia típicamente griega a transmutar cada préstamo en una expresión del pensamiento helénico; Herodoto (ii.59) consideró equivalentes a Isis y Deméter. Además, los griegos se asentaron en el Bajo Egipto, y aunque sabemos que el Fayum y Alejandría tenían una cultura curiosamente híbrida, no sabemos si los griegos se encontraron las creencias asiáticas establecidas en esos lugares o si ellos mismos las introdujeron allí. Como resultado de esta duda, el lazo más definitivo entre Asia y el mito de Osiris sigue siendo problemático. He aquí la conexión de Osiris con Biblos tal como la describen las fuentes clásicas [43]: su cuerpo y su ataúd habían llegado hasta allí flotando; Isis los encontró después de transformados en un pilar del palacio del gobernador local, y ella los reclamó y los llevó de nuevo a Egipto. Pero se dijo que Isis se comportó en Biblos del mismo modo que

* Véase cap. 15, nota 49

se creía que Deméter había hecho en las mismas circunstancias en Eleusis. En la época romana se identificó a Adonis con Osiris [44]. Pero las fuentes faraónicas no saben nada de esta asociación del mito de Osiris con Biblos, a pesar de que Egipto había comerciado con este lugar desde el comienzo de los tiempos históricos, e identificado su Gran Diosa, la «Señora de Biblos», con Hathor [45]. Es por esta razón por la que tenemos que descartar todas las conexiones de Biblos referentes al mito de Osiris, por considerarlas una elaboración tardía. Es probable que, al mismo tiempo, se introdujera otra característica del relato. En el mito existe una clara duplicación: Set no sólo asesinó a Osiris, sino que más tarde cogió el cuerpo del enemigo y lo descuartizó. Hemos comentado ya la improbabilidad de que este relato se originase en Egipto en los primeros tiempos, y hemos encontrado una posible explicación de ello *; otra alternativa sería que se hubiese originado a causa de la equiparación de Osiris y Dionisio, la cual perduró en época posterior. También Dionisio se manifestaba en un pilar [46], mientras que a Osiris se le relacionó en época temprana con el pilar de Djed; sin embargo, éste no era una columna de madera, sino un haz de papiros.

Cualesquiera que sean los rasgos que los griegos hayan añadido al mito original de Osiris, trataron de lo más caballerosamente un rasgo que era de la mayor importancia para los egipcios. Esto fue la realeza de Osiris. Para los griegos el carácter de Osiris en cuanto rey muerto carecía totalmente de significado, mientras que para los egipcios era su característica más sobresaliente [47]. Hemos visto que todos los otros aspectos del rey derivaban de éste (Cap. 15). Sin embargo, los griegos consideran que estas creencias egipcias son completamente oscuras. Tampoco existe en Asia un equivalente de la realeza de Osiris. Adonis fue un joven, nunca un rey. Tammuz aparece en la lista de reyes sumerios, pero en relación con la legendaria Segunda Dinastía de Erech [48]; sigue al rey Lugalbanda (una figura como Tammuz) y precede al semidivino Gilgamesh. Puesto que Inanna, una forma de la Gran Madre, era venerada por Erech, Tammuz también era originario de ahí; y parece que la lista une su tradición histórica más temprana con el mundo de los dioses en la forma aprobada del mito. La realeza no interviene en absoluto en el culto a Tammuz, y no es una característica del dios tal como está descrito en los himnos. A este respecto, el contraste con Osiris es completo.

En comparación con las diferencias profundamente arraigadas entre los tres dioses, su «semejanza genérica» queda reducida a una insignificancia; personifican la vida en la vegetación, pero esto es a la manera que es particular a cada caso. Sin embargo, es curioso que quede un elemento común en sus mitos que exige una explicación y que pertenece también enteramente al ámbito de lo específico. Los enemigos de Osiris y Tammuz se encarnaban en verracos, y fue un jabalí el que asesinó a

* Véanse págs. 222-223

Adonis [49]. No necesitamos recurrir a las fuentes clásicas para hacer estas afirmaciones, puesto que el relato de Plutarco de que Set encontró el cuerpo de Osiris en su ataúd en una caza del jabalí, y la información de Herodoto de que se sacrificaban cerdos a Osiris, no cobran importancia sino cuando encontramos en el Libro de los Muertos que en cierta ocasión Set había estado encarnado en un verraco [50]; y se alude al mismo mito en los textos de las pirámides [51]. Se ha sugerido, con cierta probabilidad, que el enigmático animal que representa a Set podría ser un tipo de cerdo con patas largas [52]. En el festival babilónico del Año Nuevo un verraco simbolizaba al enemigo y se le mataba antes de que el dios cautivo pudiera ser liberado *. Tenemos sellos del tercer milenio que prueban la antigüedad de esta costumbre, y en Egipto, más o menos hacia la misma época, se conocía al enemigo de Horus y Osiris bajo el aspecto de un cerdo.

La representación del enemigo del dios por medio de un verraco es demasiado extraña y específica como para considerarla una semejanza accidental entre los mitos de los tres dioses. Además, se ha mantenido que es posible que los nombres de Osiris y Asur, y el epíteto «Asaru» que tenía Marduk, tengan un origen común [53]. Se podría, entonces, llegar a la hipótesis de que algunos rasgos del culto de los tres dioses se remontan a un pasado remoto antes de que las lenguas camíticas y semíticas hubieran evolucionado a partir de su raíz común, antes de que la ruta de las tormentas atlánticas se hubiera desplazado hacia el Norte, y cuando un cinturón de tierras habitables se extendía desde la costa occidental de Africa hasta las montañas pérsicas. Adonis representa la vegetación salvaje (de la que depende el nómada), más que el grano [54]. Tammuz y los dioses mesopotámicos afines están todos íntimamente relacionados con los rebaños y manadas, al igual que con la vida vegetal. Tanto la «Señora de los Nacimientos» egipcia como la mesopotámica usa el útero de una vaquilla como emblema [55].

No tenemos por qué detenernos en estas vagas posibilidades de un origen común, puesto que a nosotros nos interesa no la historia, sino el significado de las divinidades que están agrupadas como «dioses agonizantes». Si las semejanzas de su mitología y de su culto se deben a un desarrollo paralelo independiente o deriva de una raíz común; si se adoraba a un «dios de las plantas y animales» antes de que los pueblos se trasladasen desde las tierras altas a los secos pantanos de los valles del río, no lo sabemos; pero incluso si unos cuantos rasgos del culto o el mito —una denominación, un símbolo animal— fueran restos de un remoto pasado común, los dioses, tal como se nos presentan en las religiones del Oriente Próximo antiguo, expresan mentalidades profundamente diferentes, y el modo de llegar a entenderlas es a través de lo «específicamente diferente», y no a través de lo «genéricamente semejante».

* Véase cap. 22, nota 41.

Capítulo 21

LA DEIFICACION DE LOS REYES

Los textos y costumbres examinados hasta ahora dan fe de una única concepción acerca de la soberanía: el rey mesopotámico era un mortal con el abrumador peso de guiar a la humanidad en su servidumbre, y, aunque su elección divina le dotaba de una potencia que sobrepasaba la de los hombres comunes (cap. 18), no le acercaba a los dioses.

Pero ahora debemos examinar ciertas costumbres en las que la polaridad entre lo humano y lo divino aparece como suspendida o destruida. Hemos visto que ciertos reyes utilizaron el determinativo divino delante de sus nombres, pero este método gráfico no es el único en sugerir que en Mesopotamia se conocía la deificación de los reyes. Encontramos que es cierto que no todos los documentos que a primera vista parecerían indicar deificación tienen que ver con el problema [1]. En realidad, varios son coherentes con la apreciación corriente mesopotámica del rey, pero unos cuantos establecen, sin lugar a dudas, que ocasionalmente tenía lugar una fusión de humanidad y divinidad en la persona de ciertos gobernantes mesopotámicos; así sucedía cuando una diosa escogía a un rey para que actuase como novio suyo.

A) *La unión de Rey y Diosa*

La renovación de la naturaleza en la primavera era concebida como el matrimonio de la diosa-madre con el dios liberado [2]. La unión tenía lugar en la naturaleza, pero también en sus templos —residencias erigidas por sus órdenes en las ciudades del hombre. Tanto el cambio en la naturaleza como el ritual del templo constituían la unión divina, y podemos pensar que son dos acontecimientos paralelos, inseparables y equivalentes. Es importante para el tema que nos ocupa que, en ciertos momentos y en ciertos lugares, se hacía que el rey desempeñara el papel del novio divino en el ritual.

La aparición del rey como un dios está muy claramente descrita en el himno que glorifica a Ishtar como estrella vespertina. Su novio tiene

un epíteto de Tammuz; sin embargo, en realidad, es el rey Idin-Dagan de Isin. El poema comienza exaltando el poder de Ishtar, y continúa:

Para guardar el aliento de vida de todas las tierras...
Para efectuar los ritos correctamente el día en que la luna es invisible,
Se ha colocado un canapé para mi señora,
El día de Año Nuevo, el día de las observancias.
Hierbas y plantas... cedro purifican ahí,
Ponedlo en ese canapé para mi reina.
En su... se arregla la manta para ella,
Una manta que deleita el corazón, para hacer buena la cama [3].

Después sigue un relato realista del incensamiento y lustración tanto de la diosa como del rey de Isin y de su unión física. Cuando se hace referencia al novio se utilizan alternativamente el nombre del rey y un epíteto de Tammuz, Ama-ushumgal-ana («Gran Gobernante del Cielo»), y esta intencionada confusión entre el dios y el rey —«fusión» es un término más apropiado— continúa cuando se describe el momento en que la pareja sale de su alcoba.

Ha puesto su brazo en torno a los hombros de su amada,
En torno a los hombros de la pura Inanna ha puesto él su brazo.
Como la luz del día sube al trono sobre su estrado;
El rey, como el sol, se sienta a su lado.
Abundancia, placer, riqueza se extienden ante ella,
Se coloca una suntuosa comida ante ella.
La gente de oscuras cabezas se alinean ante ella
... música... cantores...
El rey ha tendido la mano para tomar los alimentos y la bebida,
Ama-ushumgal-ana ha tendido la mano para tomar los alimentos y la bebida.
El palacio está [de humor festivo], el rey está contento,
El pueblo está pasando el día en abundancia.

De este modo, el rey de Isin representaba el papel del dios, en contraste con Egipto, donde un dios hacía el papel de rey en el acto sexual [4]. La diferencia es importante, a pesar de que en la práctica en ambos lugares encontramos a un rey encarnando a un dios. En Mesopotamia, un rey era exaltado fuera del entendimiento humano; en Egipto, un rey que nunca era humano realizaba el misterio inefable de su propio renacer como Kamutef, «Toro de su Madre».

Tenemos libertad para especular en cuanto a la forma en que la diosa estaba representada en el ritual mesopotámico, puesto que no disponemos de datos sobre este punto.

El propósito del rito —«guardar el aliento vital de todas las tierras»— concuerda con el que conocemos del festival de Año Nuevo: la unión del dios y la diosa otorgaba prosperidad para el año siguiente, y el banquete que seguía, servía de hechizo para la abundancia, que el rito, objetivando las fuerzas de las estaciones, trataba de asegurar.

No hay testimonio de que el rey de Isin personificara otras fases del ciclo anual del dios que sufre: y su intervención en el matrimonio sagrado

se vuelve más fácil de explicar cuando observamos una característica particular de la ceremonia: la novia era la compañera activa, y el rey, que hacía de novio, era su obediente siervo. Se hacía hincapié en que era el rey el que dependía de la diosa en el matrimonio sagrado. Unos textos de Isin no dejan duda de que se atribuía la iniciativa a ella. Un apóstrofe a uno de los reyes dice: «(Oh Enlil-bani), la diosa Inanna, que viene de Eanna (su templo) ha alegrado tu corazón. Se ha acercado a ti con majestad, en su sagrado canapé» [5]. El rey Ishme-Dagan dijo de sí mismo: «Soy al que Inanna, Reina del Cielo y la Tierra, ha elegido para ser su amado esposo» [6]. En todas estas frases la diosa es la compañera activa. Así aparece incluso en el sagrado matrimonio de Baba con el dominante Ningirsu [7]. Y de nuevo, en la Epopeya de Gilgamesh, es Ishtar quien invita al rey de Erech a convertirse en su marido [8].

Quizá tengamos aquí la clave del problema de la deificación de los reyes en Mesopotamia. Es muy posible que sólo se deificase a aquellos reyes a quienes la diosa había ordenado compartir su canapé. Generalmente los reyes que usan el determinativo divino delante de sus nombres pertenecen al mismo período que los textos que mencionan el matrimonio de reyes y diosas, y hemos visto que algunos reyes adoptaron el determinativo no al principio, sino en una fase posterior de sus reinados *. Si suponemos que así lo hicieron, fundándose en una orden divina, nos mantenemos dentro del ámbito normal del pensamiento mesopotámico, mientras que la idea de que un rey se hubiera atrevido por propia iniciativa a traspasar la barrera existente entre lo humano y lo divino está en pugna con todo lo que sabemos acerca de las creencias mesopotámicas.

Nuestra suposición parece encontrar apoyo en un texto que se conoce como «La Deificación de Lipit-Ishtar» [9]. Muestra cómo fue deificado este rey —como preludio a un sagrado matrimonio con Ishtar—, fusionándose con Urash, un dios de la fertilidad [10]. El texto consiste en un ciclo de canciones, y su construcción sugiere que, en efecto, se recitaba como ritual de deificación para preparar al rey para su excelsa función. El primer canto relata cómo Anu nombró a Lipit-Ishtar rey del territorio; se llama al rey «hijo de Enlil», un término que serviría como primera aproximación del rey a la divinidad en que quedaría absorbida su persona; además, se dice que Anu ha actuado en la asamblea de los dioses reunidos «para determinar el destino», lo que indica que en Isin, como en Lagash, Babilonia y otras ciudades, el ritual del sagrado matrimonio formaba parte de las celebraciones de Año Nuevo. En el segundo canto Anu se dirige directamente a Lipit-Ishtar:

Las gentes de oscuras cabezas —conducidos como ovejas— irán
en su yugo por el recto [camino] por tí,
¡Oh, Lipit-Ishtar, los países extranjeros! —serás
su rey, a lo largo [y a lo ancho].

* Véase pág. 246.

Los dos cantos siguientes se parecen a los anteriores, pero no se dirigen al rey, sino al dios Urash, que era uno de los hijos de Enlil, y esto explica el término «hijo de Enlil» que se aplica al rey en el primer par de cantos. Pero entonces se dice de Urash: «Ishtar es tu amante; prolongue ella tu vida.» El deseo que entraña la última mitad del verso es curioso para estar dirigido a un inmortal, pero puede entenderse si las canciones pertenecían al ritual que se centraba en torno al rey Lipit-Ishtar. Incluso si las palabras estuvieran dirigidas aparentemente al dios Urash era al rey (identificado entonces con Urash) a quien iban dirigidas.

El resto del texto contiene muchas frases que podrían aplicarse tanto a Lipit-Ishtar como a Urash; Anu promete a Urash un reinado victorioso, poder para defender la justicia «como el dios-sol», etc. La intención del texto es, claramente, tratar a Lipit-Ishtar y a Urash como uno y el mismo Los dos cantos que se ocupan del dios copian a los que se han dirigido al rey, de los cuales el primero de cada par describe el favor de Anu y el segundo usa lenguaje directo.

Dos antífonas siguen a los cantos de Urash, y después se introduce en el texto a la diosa Ishtar con unas alabanzas dichas por ella misma:

Mi padre me ha dado el cielo, me ha dado la tierra;
Soy señora del cielo,
¿Existe deidad alguna que sea mi igual?

Otras alusiones del texto son muy oscuras, pero la construcción del ciclo de canciones sugiere que se recitaba justo antes de que el rey entrara en presencia de la diosa; al fundirse con el dios Urash se había puesto, por así decir, a su nivel. El texto de Idin-Dagan muestra que permaneció allí durante el banquete que seguía a la sagrada unión.

Se plantea entonces el problema de si el rito podría haber afectado el rango del rey permanentemente; no podemos estar seguros de ello, pero no es imposible que la deificación de reyes, tal como lo expresaba el uso del determinativo divino, derivase del papel que hacían en el sagrado matrimonio. El rito no se limitó a Isin, porque unas referencias a los reyes de Ur (véase más adelante) indican que allí se desarrollaba del mismo modo.

Es posible que la deificación no sobreviviese al ritual en los primeros tiempos; pero, en cualquier caso, vale la pena observar que precisamente en Ur y en Isin, donde los reyes actuaban de novios y usaban el determinativo divino, se atribuía a los gobernantes una influencia en la prosperidad de la tierra que excedía con mucho a la que la común terminología mesopotámica concedía. Enlil-bani se llamó «el que produce abundancia de trigo»; Lipit-Ishtar fue elegido por Anu, Enlil y Ninlil, «a fin de que hubiera abundancia de trigo en Isin»; a Idin-Dagan, Enlil le había encomendado «la tarea de alimentar al pueblo con excelente alimento y de hacerles beber agua dulce» [11]. Es posible que estas frases y epítetos

igualmente exagerados dados a Shulgi * hayan encontrado su justificación en la fusión ritual de estos reyes con el novio divino. Las expresiones nos recuerdan las que describían el poder del Faraón sobre el curso de la naturaleza. Pero la comparación no va más allá de las apariencias. Tanto en Egipto como en Mesopotamia el rey servía de instrumento para promover los procesos naturales, pero el carácter de esa mediación difería. En Mesopotamia la diosa exigía un servicio que el rey prestaba; a este respecto, por lo menos, la deificación del rey durante el ritual —inevitable en tales circunstancias —estaba de acuerdo con la idea que predominaba en Mesopotamia de que el rey era el siervo elegido de los dioses. Por otra parte, el faraón nunca fue deificado. Era divino en origen y esencia, uno de los poderes cuyos actos reverberaban en las ocultas profundidades de la naturaleza de la misma manera que en el mundo de los hombres. El faraón era un dios, pero un himno a un rey de Ur dice: «Oh, Shulgi, eres creado para el placer de Inanna» [12]. El rey mesopotámico, incluso cuando tomaba parte en la sagrada boda, no hacía más que poner la mayor fuerza natural de la que dispone el hombre al servicio de su dueña divina.

B) *El rey como «hijo» de los dioses*

Aunque algunos gobernantes mesopotámicos nombraban a ciertas deidades como sus padres o madres, con ello no pretendían ser dioses. Cuando nos volvemos a referir a Egipto encontramos que el faraón podía presentarse como el hijo de cualquier dios o diosa, pero que se le consideraba específicamente hijo (en el sentido literal) de algunas deidades. En cuanto a la existencia física se refiere, el faraón había sido engendrado por Amón-Re en la reina-madre; en cuanto a su poder divino, era Horus, el hijo de Hathor, y en cuanto legítimo sucesor del trono (una noción con trascendencia cósmica), era Horus el hijo de Osiris e Isis, el nieto de Geb, la tierra.

En Mesopotamia no encontramos equivalentes de las relaciones inmutables y claramente definidas que unían al faraón con Amón-Re y Osiris, con Hathor y con Isis; en Mesopotamia solamente se repite la fórmula general que hace posible que el faraón aparezca como hijo de cualquier dios o diosa. Además, en ambos países encontramos que el rey puede presentarse como hijo de varios dioses a la vez. Gudea se llama a sí mismo hijo de Ninsun, Nanshe o Baba, tres diosas que, aunque esencialmente semejantes, se habían vuelto tan diferentes con el transcurso del tiempo que no cabe suponer que Gudea utilizase sus nombres como sinónimos El mismo gobernante es a la vez el hijo de la diosa Gatumdug, a quien se dirige como sigue:

---

* Véase pág. 331.

No tengo madre; tú eres mi madre.
No tengo padre; tú eres mi padre [13].

La proyección irreal de ambos progenitores en una sola persona divina acentúa el sentido figurativo de las expresiones. En Mesopotamia, como en otros lugares, se usan las expresiones de parentesco en conexión con la deidad para expresar a la vez intimidad y dependencia. Por eso Hammurabi, en el preámbulo de su código, puede llamarse a sí mismo «hijo de Sin» (II, 13-14), «hijo de Dagan» (IV, 27-28) y «hermano del dios Zamama» (un «hijo de Enlil» [II, 56]), mientras que en otro texto es el hijo de Marduk [14]. Asurbanipal estaba igualmente alejado de una interpretación naturalista de la realeza cuando dijo: «No conocí padre ni madre; en el ... de mis diosas crecí» [15]. Y en otros textos nombra como su madre a veces a Ninlil, otras a Belit de Nínive, y otras a Ishtar de Arbela [16]. De la época anterior contamos con los epítetos de Lugalzaggesi: «hijo nacido de Nisaba, alimentado por la santa leche de Ninhursaga» [17].

Si el rey se creía justificado al usar los términos de parentesco con ciertos dioses para expresar su sentimiento de dependencia y amor, se dice que los dioses, por su parte, a veces se interesaban activamente por el gobernante desde el mismo momento de su concepción. Asurbanipal se dirigió a Ninlil como sigue: «Soy tu siervo Asurbanipal a quien tus manos han dado forma sin padre ni madre — a quien tú, Reina, has hecho alcanzar la madurez» [18]. Los dioses aparecen aún más claramente como protectores, distintos de los padres humanos, cuando el rey declara: «(Soy) Asurbanipal, vástago (es decir, criatura) de Asur y Belit, el príncipe primogénito de la Casa de la Sucesión, cuyo nombre Asur y Sin, el señor de la tiara, han nombrado para ser rey desde días remotos, a quien formaron en el seno de su madre, para el gobierno de Asiria» [19]. Cuando se dice que los dioses forman al niño real en el seno de su madre «con sus manos» [20] está claro que se les distingue de sus padres físicos [21]. El rey mesopotámico era un mortal marcado —y, en cierto modo, cambiado— por la gracia divina.

Un pasaje de la Estela de los Buitres de Eannatum parece contradecir el testimonio aquí aducido y establecer a un dios y una diosa como padres físicos del gobernante de Lagash.

Ningirsu implantó la semilla de Eannatum en el seno y Ninhursaga le dio a luz. Ninhursaga se regocijó en Eannatum; Inanna le tomó en [sus] brazos y le llamó «Digno de Eanna de Inanna de Ibgal». Le colocó en las rodillas de Ninhursaga por ella, y Ninhursaga le amamantó.

Una vez que Ningirsu hubo plantado la semilla en el seno, se regocijó en Eannatum. Puso su palmo sobre él, puso sobre él su codo incluso [hasta] cinco codos [haciéndole] de cinco codos y un palmo [22].

Si aceptamos el sentido que, a primera vista, tiene este texto, el epíteto «alimentado con la sagrada leche de Ninhursaga» cobra importancia. Pero

Eannatum nunca pretendió ser divino en sus textos; por el contrario, nombró a su padre y abuelos terrenos [23]. Por lo tanto, estamos ante un dilema: o bien aceptamos el sentido literal de este texto, en cuyo caso está en pugna con la ortografía y representa una desviación inexplicable de la idea corriente acerca de la realeza, o admitimos que, en vista del aplastante testimonio que existe en su contra, la interpretación literaria no puede ser correcta. Es posible que el texto tenga un sentido ritual o simbólico que se nos escapa; como simple conjetura sugeriríamos que se refiere no al propio nacimiento de Eannatum, sino a su «nacimiento ritual en cuanto dios adecuado para ser el novio de Inanna». Ya que en otro texto [24] se llama a Eannatum «el amado esposo de Inanna», y en el texto que estamos comentando Inanna le declara digno de ella. En cualquier caso, los muchos otros textos en los que se llama a los reyes mesopotámicos «hijos» de dioses o diosas no implican que sean divinos.

C) *El Rey venerado en Templos*

Por lo que sabemos, a los reyes que se deificaba se les veneraba solamente en los santuarios de las ciudades que dominaban en cuanto jefes supremos, y no en las ciudades donde se basaba su autoridad como representantes terrenos de los dioses de la ciudad. Por tanto, su culto parece haber sido un instrumento de la política. En Egipto la divinidad del faraón implicaba que los rebeldes o los enemigos extranjeros eran siempre unos desgraciados equivocados, predestinados a la destrucción:

> hay una divinidad que protege como una valla a los reyes de tal modo que la traición no puede sino aislar el objeto de sus designios haciéndole impotente para ejecutarlos (Hamlet, Acto IV, esc. 5).

En Mesopotamia la divinidad del rey tuvo una connotación política sólo durante un período —durante la Tercera Dinastía de Ur. En Tell Asmar (Eshnunna) el gobernante local, que dependía del rey Sju-Sin de Ur, dedicó un templo del que su jefe supremo era el dios. Esto está claramente expresado en la inscripción de sus pivotes:

> Para el divino de Sju-Sin, mencionado por su nombre por Anu, amado de Enlil, el rey en quien Enlil pensó en su santo corazón para la dirección del país y de las cuatro partes, poderoso rey, rey de Ur, rey de las cuatro partes, su dios — Ituria, gobernador de Eshnunna, su siervo, ha construido su templo [25].

Esta inscripción dice explícitamente que Sju-Sin de Ur recibe el nombre de dios de Ituria; y el edificio en el que se encontró, un templo completo construido para el culto de Sju-Sin, indica que la expresión tenía su significado íntegro. Además, el siguiente relato de la construcción corrobora el testimonio que hemos expuesto: tan pronto como Eshnunna se independizó del sucesor de Sju-Sin, Ibi-Sin, el último rey de la dinastía, el

templo construido por Ituria fue secularizado y quedó convertido en una parte del palacio de los gobernantes locales. Estos entonces se llamaron a sí mismos siervos no de un jefe supremo terreno, sino del dios de la ciudad, Tishpak [26]. De este modo, los reyes de Ur que utilizaban el determinativo divino delante de sus nombres se colocaban deliberadamente en el lugar de los dioses de la ciudad de sus vasallos; por lo tanto, éstos se veían obligados a expresar públicamente su sumisión, dando culto a los reyes de Ur. No se han descubierto templos dedicados a estos reyes-dioses fuera de Eshnunna, pero sabemos, por inscripciones, que existieron en Lagash, Umma y Drehem [27]. Dan lógica a un epíteto de Hammurabi —«dios de reyes»— [28]. Pero ni Hammurabi ni (que sepamos) ningún otro rey, antes o después de la Tercera Dinastía de Ur, se extremó tanto en proclamar su soberanía. Se ha pensado en ocasiones que los reyes del Ultimo Período Asirio se instauraron como dioses para que los pueblos subyugados les dieran culto, porque erigieron estelas con sus imágenes por todo el imperio. Sin embargo, se ha señalado, con razón, que las inscripciones no dan base a esta suposición y que los mismos reyes aparecen en estas estelas en un acto de adoración a los grandes dioses [29]. Por eso, las estelas no hacen más que proclamar que la soberanía de los reyes estaba sancionada por los dioses. Y, como ya hemos dicho, ni siquiera se adoraba al rey de Ur en un templo de su propia ciudad; podría ser un dios en Eshnunna, pero en Ur era un siervo del dueño de la ciudad, el dios-luna Nanna.

D) *La veneración de estatuas reales*

Es cierto que se erigían estatuas reales en los templos y que recibían ofrendas, pero esto no implica que los reyes así honrados fuesen divinidades, porque la manera en que se catalogaban sus sacrificios difiere significativamente de la fórmula utilizada para las ofrendas a los dioses. Hasta el reinado de Sju-Sin, las ofrendas a las estatuas de los dioses se registraban como sigue: *Al dios X;* ofrendas a estatuas reales, por otro lado: *A la estatua del rey X.* Se hacía esta distinción incluso cuando la estatua reproducía a un rey que escribía su nombre con el símbolo de la divinidad, y no importaba si el rey estaba muerto o vivo. Bajo Sju-Sin se introdujo un cambio a efecto de que los reyes que usaban el determinativo divino delante de sus nombres fueran tratados como dioses; las ofrendas a sus estatuas se catalogaban: *A «Y»* [30]. En otros casos se mantenía la distinción, que indicaba que la existencia de una estatua y el hacerle ofrendas no implicaba que el rey fuese venerado; el mantenimiento de las ofrendas durante mucho tiempo después de la vida del rey tampoco prueba que se le diera culto [31], ya que se consideraba ético conservar las instituciones de los gobernantes anteriores, y cada uno esperaba, a su vez, que sus propias disposiciones fueran también respetadas por sus sucesores. Gudea inscribió una de sus estatuas con una lista de ofrendas

que había que hacerla, y después continuó: «Un (futuro) gobernante que las anulara (es decir, las ofrendas) o que obstruyera las decisiones de Ningirsu — se suprimirán sus (propios) sacrificios establecidos por él y sus (propias) órdenes serán obstruidas» [32].

Lo que es importante observar es que las ofrendas no se hacían al rey, sino a la estatua. En el registro de las ofrendas es la estatua la que se sitúa en paralelismo con el dios; la estatuta es la receptora de las ofrendas en un caso, como lo es el dios en el otro. Por lo tanto, es a la estatua, y no al rey, a la que se trata como divinidad en estas inscripciones. Ahora ya no hay duda de que los mesopotamios consideraban que la estatua era una entidad dotada de un poder independiente de la persona a la que representaba. Gudea, por ejemplo, dio un mensaje formal a una de sus estatuas: ésta tuvo que relatar a Ningirsu, en cuyo templo estaba colocada, la manera en la que Gudea había celebrado la conclusión del templo. El pasaje relacionado con ello dice:

Gudea, dando una orden a la estatua [dijo]:
«Estatua, di a mi rey...» [33].

Esta fraseología recuerda las primeras frases de cartas que, a su vez, reflejan la original costumbre de enviar un mensajero; nada podría aclarar mejor el trato de la estatua como entidad independiente, auténtica mediadora entre rey y dios. Sirvió para hablar en favor de Gudea ante la estatua del dios de la ciudad y recordarle los servicios prestados. Su funcion se parecía a la de los dioses personales que también actuaban de intermediarios entre el hombre y los grandes dioses y aparecen sobre los monumentos presentando a sus protegidos a otras deidades e intercediendo a su favor (Fig. 13). Es revelador para la naturaleza de la realeza en Mesopotamia el que los reyes, como todos los demás hombres, tuvieran sus dioses personales, que eran más accesibles que los grandes dioses y que estaban dispuestos a acercarse a éstos siempre que fuese necesario. Y viceversa, cuando los grandes dioses habían elegido a un príncipe para ser rey, el dios de la ciudad informaba de la decisión al dios personal del elegido [34]; y se le hacía responsable al dios personal de un rey de las transgresiones del segundo. Un hombre estaba a la «sombra» de su dios personal, una expresión que indicaba que la protección del dios se extendía sobre él como sobre un cliente; esta protección implicaba un deseo de defender los derechos del cliente en los tribunales y de prestar su autoridad y poder para que la sentencia se ejecutara a favor de su cliente [35]. En el siguiente texto se pide al dios personal de Entemena que preste el mismo servicio que el que se destina a las estatuas:

Entemena, Gobernador de Lagash, dotado de cetro por Enlil, dotado de inteligencia por Enki [Ea], concebido en el corazón de Nasha, Gran Gobernador de Ningirsu, un hombre que capta [el significado de] las órdenes de los dioses —que su dios [personal] DUN—... se sitúe ante Ningirsu y Nanshe hasta días remotos [rogando] por el bienestar de Entemena [36]

El paralelismo entre estatuas y dioses personales, y el hecho de que las estatuas recibieran ofrendas, indica que se las consideraba divinidades. Podemos reconstruir sin dificultad el argumento por el que los antiguos llegaron a esta conclusión: la estatua, colocada ante el dios, le recordaba perpetuamente al donante, y por eso, al ser efectiva, tenía poder [37]. Y puesto que no se deterioraba, era inmortal. En ambos casos tenía divinidad. Sin embargo, poder significa vida; y la vida necesita un sustento. De ahí que la estatua recibiera ofrendas regulares de alimento y bebida, a fin de que pudiera mantener su cordial servicio.

En las creencias relacionadas con estatuas los puntos de vista egipcios y mesopotámicos son semejantes, si se les compara con el nuestro; pero difieren significativamente si se les compara uno con otro. Es común a los dos la creencia de que se debía ofrecer alimento y bebida a un objeto inanimado para sostener el poder que poseía [38]. De este modo, en el templo de Karnak, una estatua del rey Tutmosis III con las manos levantadas sustituyó al rey en el acto de consagrar las ofrendas hechas al dios, y se decretó que «después de que la majestad de este augusto dios (Amón) (estuviese) satisfecho con su ofrenda» había que dar una cantidad determinada a la estatua [39]. Es evidente que estas ofrendas no sostenían al rey, sino a la estatua, o más específicamente a su «vida», su poder para consagrar los dioses reales ante Amón. Tanto en Egipto como en Mesopotamia, primero se comunicaba «vida» a la estatua por medio de una ceremonia de la «apertura de la boca» [40]. Es cierto que en ambos países la creación de una estatua no implicaba que se considerase divino a su dueño [41], aun a pesar de que la propia estatua era efectiva fuera del ámbito del hombre. Sin embargo, los dos países se diferenciaban en el grado de disociación que admitían entre la estatuta y la persona representada. En Egipto, la disociación fue menos lejos que en Mesopotamia, y las ofrendas que se hacían ante la estatua de una tumba en realidad se ofrecían al Ka del muerto (Cap. 5). No sé de ningún texto egipcio que iguale la exhortación de Gudea a su propia estatua. Aunque en Egipto * se personificaban templos y objetos sagrados igual que en Mesopotamia, los mesopotamios manifiestan una agilidad de pensamiento que les permitía reconocer las características y funciones de un objeto como tal, y sin embargo personificarlo como deidad. Este procedimiento está perfectamente demostrado en listas como la de «An-Anum», que muestra una secuencia de los grandes dioses, seguidos a su vez por todos los miembros de su familia y linaje. Entre los dioses que componían el séquito de Anu, por ejemplo, encontramos a algunos cuyos nombres indican que eran meros objetos que se usaban en el culto. Uno de ellos es el dios Ninshubur, llamado visir y portero de Anu. Pero encontramos Ig-galla como uno de sus nombres sumerios, que significa «la gran hoja de puerta». Esto no es una alegoría. Ig-galla es, concretamente, la gran puerta oscilante de

* Véanse págs. 91 y 131

madera a la entrada del santuario. En Lagash se le llama Ig-alima, «la puerta del bisonte» [42]. Pero a la vez esta puerta es un dios menor, un miembro de la casa de Ningirsu. Cuando Gudea, administrador terreno de Ningirsu, entró en el templo la mañana después de la entrada del dios, para organizar la hacienda y a su personal, hizo la siguiente disposición: «Para el Señor Ningirsu hizo que el hijo amado (de Ningirsu) Ig-alima ... cumpliera sus obligaciones como la gran puerta de Girnum.» Estas obligaciones se especifican en el texto: Ig-alima tenía que decidir quién había de ser admitido a la presencia de su señor —la tarea del portero oriental hasta ese momento. Admitía «al justo — contenía al malvado», y cuando su señor salía le entregaba su cetro. Es interesante que se diga que Ig-alima también había dado el cetro a Gudea. Podemos estimar la concreción con la que se imaginaban la personificación de la puerta cuando leemos que Ig-alima acompañaba a Gudea en la solemne procesión con motivo del moldeado del primer ladrillo para el nuevo templo *.

En la lista de An-Anum del Ultimo Período Asirio, en la que Ig-galla, «la gran hoja de puerta», aparece como un nombre del visir de Anu, encontramos que este último tiene un hijo llamado Hedu. Esta palabra significa simplemente «dintel, arco», o probablemente «marco de puerta». Se creía que también esta parte de la puerta tenía poder divino y era una entidad independiente, y se pensaba que su conexión con la gran hoja de puerta era igual a la de un hijo con su padre.

Este estudio de la personificación de un grupo específico de objetos con poder ejemplariza la fluidez peculiar que poseía el concepto de divinidad tanto en la religión mesopotámica como en la primitiva. La divinidad podía cristalizarse y unirse a cualquier objeto en donde el poder se manifestaba [43]. De esta manera, las estatuas reales adquirían cierto grado de divinidad, pero esta cualidad era totalmente independiente de los reyes a quienes representaban, porque era la estatua (y no el rey) la que recibía las ofrendas, y ni la existencia de estatuas ni el hecho de que se les ofreciese sacrificios prueba que se venerara a los reyes como dioses.

E) *El rey en los nombres personales*

En los nombres personales a veces un nombre real reemplaza al de un dios, pero los nombres personales son reflejo de las creencias populares más que de una teología autorizada, y es posible que el pueblo utilizara más libremente el término «dios» que los escribas oficiales. Puesto que existían grandes diferencias de poder, puesto que se conocía una jerarquía divina, puesto que cada hombre conocía un dios personal que

* Véanse págs. 294-295

servía de intermediario entre él y los grandes dioses, y puesto que incluso los objetos sagrados adquirían una personalidad divina, en opinión de sus súbditos, poca falta hacía rodear al rey con la emanación de una divinidad no solicitada [44]. Del mismo modo, los súbditos de los gobernantes del Primer Período Dinástico podían dirigirse a un *ensi* o gobernador con el título de *lugal,* «rey». Incluso Hammurabi, que nunca utilizó el determinativo divino, se llamó a sí mismo un «dios de reyes» con respecto a sus vasallos (Código II, 55). Poco ha de sorprendernos que sus súbditos, en contraste con los escribas oficiales, en ocasiones escribieran su nombre como si fuera un dios; esto ocurría especialmente en fórmulas de juramento, cuando las partes juraban en nombre de ciertos dioses, y en el del rey, para asegurar que actuarían estos poderes si se rompía el juramento. En este contexto lo más importante en la mente del escritor era el poder efectivo del rey, y se unía su nombre al de los dioses [45].

Una línea similar de pensamiento explica la aparición del nombre del rey formando parte de nombres personales [46]. Encontramos incluso nombres personales como *Sharru-ili,* «el rey es mi dios», o *Rim-Sin-ili,* «Rim-Sin es mi dios» [47]. Otros, como «El Rey es mi Vida» [48], o «Con el Rey está la vida» [49], recuerdan nombres egipcios. Pero en Mesopotamia estos nombres se limitan a un período comparativamente corto; no se encuentran nombres personales compuestos con un nombre real, en vez de uno divino, después de la Primera Dinastía de Babilonia [50] y las creencias populares que ahí se expresan no hallan apoyo en rituales y textos oficiales. En Egipto, por el contrario, las creencias de este tipo están completamente de acuerdo con las inscripciones oficiales y, en realidad, con la teología egipcia. Este contraste, que se repite constantemente, es de gran importancia [51]. Por ejemplo, consideremos una estancia del poema babilónico, «Glorificaré al Señor de la Sabiduría» [52]:

¡El día de adoración divina alegraba mi corazón,
El día de la procesión de la diosa me beneficiaba,
en verdad me enriquecía!
El homenaje al rey era mi regocijo,
Me era agradable la música dedicada a él.
Enseñé a mi país a guardar los mandatos de Dios,
Ordené a mi pueblo honrar a la diosa.
Equiparé la majestad del rey con la de Dios,
Y hice que mi pueblo aprendiese a respetar el palacio;
sabía que a Dios le gustaba esto.

El homenaje al rey sigue a la adoración de los dioses, y es secundario con respecto a lo segundo. Se inculcaba al pueblo el respeto al rey porque gustaba a los dioses (puesto que el rey era su elegido). ¿Podemos imaginarnos a un egipcio explicando por qué se ha de honrar al rey, o atribuyéndose el mérito de haber equiparado la Majestad del Faraón con la de los dioses?

F) *El rey y los poderes en la Naturaleza*

Aunque la mecánica de la magia permitía al rey mesopotámico ejercer cierta presión sobre los procesos naturales, éstos permanecían bajo el control de los dioses, y el rey sólo podía intentar ocasionar condiciones favorables reteniendo el favor divino. Nuestras citas demuestran ampliamente que su influencia sobre la naturaleza era indirecta, pero es probable que se malinterpreten. El estilo literario del Próximo Oriente antiguo es con frecuencia monótono; consigue cierta riqueza y variedad por medio de complicadas metáforas, pero éstas sólo se pueden entender si se capta completamente su marco de referencia. Por consiguiente, debemos dar un sentido diferente a frases con igual sonido en los textos egipcios y mesopotámicos, porque implican un aspecto teológico de la realeza diferente. Si examinamos las expresiones mesopotámicas usuales que parecen sugerir que el rey poseía poder sobre la naturaleza, encontraremos que, salvo muy raras excepciones, permanecen dentro de los límites de la teología mesopotámica.

En Mesopotamia, como en Egipto, se compara con frecuencia al gobernante con el sol. Hammurabi dijo en el preámbulo de su ley (Código IV, 4-9): «Soy el sol de Babilonia que hace que la luz se alce sobre la tierra de Sumer y Akkad.» El deificado Amar-Sin se llama a sí mismo «Un dios verdadero, el sol de su tierra» [53]. Si en la traducción del epíteto de Hammurabi hemos utilizado «sol» en vez de «dios-sol», mientras que el acadio *il Shamshu* puede traducirse por cualquiera de los dos, lo hemos hecho así precisamente porque creemos que estas expresiones son metáforas. Además, los calificativos «de su tierra», «de Babilonia», concuerdan mejor con la traducción «sol» que con la noción que implica el «dios-sol» en nuestro idioma. Encontramos expresiones semejantes en textos egipcios del Reino Nuevo, pero no aparecen en inscripciones posteriores, aunque sí lo hacen cuando los pueblos asiáticos amenazaron el legítimo dominio del Faraón sobre toda la tierra. Tutmosis II se llama «Gobernante de Gobernantes, Sol de Todas las Tierras»; Seti I, «Re de Egipto y Luna de Todas las Tierras» o «Rey de Egipto, Re de los Nueve Arcos» —siendo esto último la fórmula para pueblos extranjeros [54]. Estas expresiones son poco corrientes en Egipto, donde el modo usual de comparar al faraón con el sol se basa en la íntima relación entre prototipo y sucesor, progenitor y vástago *. El hecho de que incluso en Egipto surgieran comparaciones puramente metafóricas entre el rey y el sol añade fuerza a la traducción «sol» (prefiriéndola a la de «dios-sol») en el texto de Hammurabi. Además, si la expresión «sol de Babilonia» no se entendiera como metáfora, no sólo sería difícil explicar el uso que de ella hace Hammurabi, el cual nunca pretendió ser divino, sino que sería imposible

* Véanse págs. 170-172

explicar por qué los reyes del Ultimo Período Asirio se titularon a sí mismos «sol de la totalidad de la humanidad» [55]. Muy a menudo el carácter metafórico de éste y otros usos similares de la palabra «sol» es inconfundible. Así ocurre cuando se dice que Ur-Nammu de Ur ha sido «predestinado por Enlil para gobernar la tierra como el propio Utu» [56]. Incluso el deificado Lipit-Ishtar usa claramente la comparación con el sol como metáfora * sin pretender identidad; y Hammurabi dice, un poco antes de la cita que hemos dado, que Anu y Enlil, cuando eligieron a Marduk gobernante de todos los hombres, también le nombraron «para que hiciera aparecer la legislación en el país, para que destruyera el mal y a los malvados, a fin de que el fuerte no dañase al débil, a fin de que apareciese como sol a las gentes de oscuras cabezas y alumbrase la tierra y crease bienestar para la humanidad» (Código I, 32-48).

Al tratar de las creencias egipcias, hemos descrito cómo el sol se presenta universalmente como símbolo del orden y también, de ahí, del orden de la justicia; y a este respecto podría considerarse al sol, tanto en Mesopotamia como en otros lugares, como imagen del dios-sol. De ahí la plegaria «gobierne Ur-Ninurta el país por muchos años, como Samash» [57], que se asemeja a las palabras que se dicen hoy en día en la abadía de Westminster antes de la entronización del rey de Inglaterra, cuando el arzobispo ruega a Dios que establezca su trono en justicia, que «se mantenga firme por siempre jamás, como el sol ante él, y como el fiel testigo del Cielo» [58].

Cuando se comparaba al rey mesopotámico con el sol no se desatendía a la distinción esencial entre el príncipe terreno y el dios-sol, y lo mismo puede aplicarse a varias frases que se referían tanto al gobernante como a los dioses [59]. Ninguna de ellas expresa una identidad, sino que todas proclaman simplemente que, desde el punto de vista del súbdito, el rey parece un dios. Por eso leemos en la plegaria de un malhadado babilonio:

¡Ayúdeme el dios que me rechazó!
¡Apíadese de mí la diosa que [me guarda rencor]!
¡[Sea clemente conmigo] el pastor, el sol de los
hombres [el rey], que es como un dios! [60].

En este sentido derivado, la comparación del rey con el sol es corriente en todo el Oriente Próximo antiguo, pero solamente en Egipto existe un concepto teológico preciso implícito en la opinión de que el rey es la imagen del sol sobre la tierra.

Encontramos en el Libro I que la función del faraón en los órdenes cósmico y social aparecía con una nueva luz siempre que cambiaba nuestro punto de vista y le considerábamos en relación no sólo con el poder creador del sol, sino con el poder procreador de la naturaleza simbolizado

* Véase pág. 317.

por las imágenes del ganado o con los poderes de vida y resurrección inmanentes a la tierra. En Mesopotamia no existió dicha variedad de aspectos, y la concepción de la realeza fue, igualmente, más simple que la de Egipto. Esto no se debió a una mayor simplicidad en el panteón mesopotámico, al contrario; pero todas las diferencias entre los dioses eran insignificantes en comparación con la única característica que tenían en común: eran los amos absolutos y el hombre había sido creado para servirles. Por lo tanto, el rey mantenía una única y misma relación con todos los dioses y era su siervo elegido. Hemos visto que, como tal, mantenía la armonía entre la sociedad y la naturaleza; y de él se podía decir, como del faraón, «el rey es quien mantiene la vida de su país» [61]. Pero, como hemos visto anteriormente, su mediación para obtener «vida» era menos directa que la del faraón. El rey mesopotámico no era igual a los dioses, no estaba inspirado por su voluntad, ni llevaba a cabo sus determinaciones por sus propias decisiones divinas. Solamente podía mantener la armonía natural vigilando el servicio de los dioses y armonizando la vida de la comunidad con los augurios tal como se le otorgaban: revelaciones del deseo divino. Su fiel servicio era recompensado con abundancia, por lo que se podía llamar a sí mismo el «agricultor» de su tierra [62]. Asurbanipal dijo:

> Después de que Asur, Sin, Shamash, Adad, Nabu, Ishtar de Nínive, la reina de Kidmuri, Ishtar de Arbela, Urta, Nergal, y Nusku me han hecho asumir mi asiento, alegremente en el trono del padre que me engendró, Adad envió sus lluvias, Ea abrió sus fuentes, el grano creció en el tallo cinco codos, la espiga era de cinco sextos de un codo; abundantes cosechas y copiosos productos hizo de lo(s) campo(s) un constante vergel, los huertos produjeron una rica cosecha, el ganado parió sus crías felizmente, en mi reino había de todo hasta rebosar, en mis tiempos hubo copiosa abundancia [63].

Este himno de prosperidad está precedido por una afirmación de que Asurbanipal fue rey «por orden de los dioses cuyos nombres (él) evocó, ensalzando su gloria».

Los reyes mesopotámicos interpretaban el bienestar de su país como prueba de que no habían decepcionado a los dioses que les habían elegido; solamente de esta manera indirecta puede decirse que el rey ha «producido una copiosa abundancia» o que ha creado «el bienestar de la humanidad» [64]. Por eso le encontramos pidiendo beneficios de los que el faraón disponía en plena soberanía. Sargón de Asiria rogó:

> Oh Ea, señor de sabiduría, creador de todas las cosas, abre tus fuentes a Sargón, rey del universo, rey de Asiria, virrey de Babilonia, rey de Sumer y Akkad, constructor de tu morada, permite que sus manantiales envíen las aguas de la abundancia; otorga agua en abundancia a sus campos. Decreta para él un rápido entendimiento y una mente abierta; haz que su obra prospere; permítele conseguir lo que desea [65].

Es significativo que Sargón complete su plegaria para obtener agua abundante —la eterna preocupación del habitante de Mesopotamia— con un

ruego de «rápido entendimiento y una mente abierta» —atributos no de un rey divino independiente, sino de un siervo de los dioses. Entenema, Gudea y otros gobernantes reclamaron los mismos atributos. Si, entonces, como una gran excepción, encontramos una frase que atribuye al rey poder sobre la naturaleza, tenemos dos alternativas: podemos considerarla una hipérbole, o bien, si el rey en cuestión actuaba de novio divino, como un reflejo de su exaltación temporal para dicho acto. No hay duda de que con tono desabrido el verso siguiente —suponiendo que exprese el sumerio adecuadamente— atribuye al rey de Ur unos poderes que sólo los dioses poseían: «Pastor Shulgi, tú que tienes agua, derrama agua» [66]. Pero la línea está deteriorada, y contrasta notablemente con la plegaria de Sargón de Asiria, que expresa la opinión mesopotámica corriente. En himnos dirigidos a reyes de Isin —quienes, como Shulgi, fueron elegidos por las diosas como esposos— hemos encontrado frases que se exceden en atribuirles una influencia en el curso de la naturaleza, pero nunca van tan lejos como el que acabamos de citar. En cualquier caso, las metáforas poseen un valor asociativo y emocional que pueden por sí mismos explicar algunos de estos símiles. Podemos citar, por ejemplo, otro de los himnos de Shulgi:

Shulgi, el Rey, el Señor clemente, es una palmera
datilera plantada junto a una corriente de agua.
Eres un cedro, arraigado junto a aguas abundantes.
[que da] sombra apacible [67].

También leemos en Jeremías: «Bendito es el hombre que confió en el Señor ... porque será como árbol plantado al lado de las aguas» (17: 7-8), y en el Primer Salmo aparece la misma imagen. Es más, podemos establecer un paralelismo entre los versos dirigidos a Shulgi y un poema egipcio dirigido a Thot. Sin embargo, este dios no tenía poder sobre el agua ni tampoco conexión con ella, ni nunca se le simbolizó con una palmera ni ninguna otra planta. Pero un escriba egipcio se dirigió al patrón divino de su oficio como sigue:

¡Oh tu gran palmera, de sesenta codos de altura!
Tú que produces frutos con almendras;
¡Hay agua en las almendras!
Oh tú que llevas agua a lugares remotos
Ven, sálvame a mí que guardo silencio.
Thot, dulce manantial para el hombre que muere
de sed en el desierto,
Cerrado para el que habla, abierto para
el silencioso [68].

La progresión asociativa es clara: la palmera, los frutos con agua, el agua que sacia al sediento, el consuelo para el silencioso que sufre injusticia. El punto de partida nos parece oscuro hasta que recordamos cuán fácilmente el poeta oriental convierte un estado de ánimo de gratitud y ado-

ración en imágenes evocadoras de los eternos dones de la humedad y la sombra. Por supuesto no podemos probar que las líneas dirigidas a Shulgi sean fruto del mismo proceso poético; pero preferimos esta suposición a la aceptación literal de una afirmación que le atribuye poderes que normalmente corresponden únicamente a los dioses [69].

Después de lo que hemos dicho anteriormente * está claro que el rey que «lleva el tabú de los dioses» posee cierto poder sobrehumano. La ambigüedad, el problema insoluble de cómo considerar a un rey que, aunque mortal, se encuentra, sin embargo, separado de los otros hombres, no es exclusiva de Mesopotamia. Es posible que el poder sobrehumano parezca ser el concomitante natural de un cargo que otorga a su titular la dignidad de un símbolo. Qué sincero fue Samuel Pepys cuando escribió en su diario el 19 de julio de 1662: «Por la tarde subí al río: llovía mucho sobre el agua; desembarqué y busqué un refugio mientras el rey pasaba en su barcaza, yendo hacia el Downes para reunirse con la reina ... Pero me pareció que disminuía mi estima por un rey que no era capaz de dominar la lluvia.» El secretario de la Marina escribió sin pensar en los lectores; quizá observase, no del todo frívolamente, las complejas reacciones de su propia mente ante el espectáculo de los poderes sociales y naturales en pugna. Es precisamente de estas reacciones de donde surgen las teorías teológicas y políticas.

* Véanse págs. 283 y 320-323.

Capítulo 22
EL FESTIVAL DEL AÑO NUEVO

A) *El significado de las celebraciones*

En Mesopotamia, el festival del Año Nuevo se presenta como la confluencia de cada una de las corrientes del pensamiento religioso, como expresión de cada uno de los matices del sentimiento religioso. Si la mayoría de los festivales antiguos servían para establecer esa armonía con la naturaleza que era indispensable para una vida social fructífera (capítulos 19 y 20); si el continuo mantenimiento de esa armonía era la principal tarea del rey (capítulo 18); si la entrega absoluta del hombre al servicio de los dioses hallaba alguna compensación en su capacidad para participar en sus periódicos cambios de fortuna (capítulo 20), entonces se debe pensar que el festival de Año Nuevo es la más completa expresión de la religiosidad mesopotámica.

Sin embargo, un estudio del festival, especialmente tal como se celebraba en Babilonia en tiempos posteriores, puede parecer al lector fuera de propósito para nuestro tema, porque sólo vislumbramos al rey ocasionalmente: rezando, encabezando una procesión, ejecutando actos de magia benévola. En fuentes más antiguas, que nos dan un relato menos completo de los procedimientos, el rey ocupa un puesto más importante, pero en todas ellas observamos una diferencia con los festivales descritos en el Libro I. Es indudable que en un estudio de la realeza hay que tomar en consideración las ceremonias egipcias. Incluso en aquellas que no se ocupaban principalmente de la persona del rey —la elevación del pilar de Died o, en cierta medida, la fiesta de la cosecha de Min— el faraón aparecía como el espíritu motor que impartía a los ritos la virtud que poseían. La participación del rey mesopotámico en las celebraciones era más modesta y los actores principales eran los dioses. No obstante, la participación del rey era esencial; por ejemplo, en Babilonia, ciertos ritos importantes no se llevaban a cabo a menos que el rey estuviera presente en persona. Pero se movía en un plano inferior, representando a la comunidad en una confluencia de fuerzas que surgían fuera del ámbito de la voluntad o conocimiento humano.

El festival del Año Nuevo podía celebrarse tanto en otoño como en primavera. Traducimos el sumerio *zagmuk,* que significa «comienzo del año», y el acadio *akitu,* que tiene un significado poco claro, por «Festival de Año Nuevo», porque estas fiestas son esencialmente lo que el término moderno indica —celebraciones festivas de un nuevo comienzo del ciclo anual. Pero, como ya hemos señalado, en el Próximo Oriente la naturaleza ofrece dos puntos de partida dentro del año solar —uno al final del invierno y el otro al final del todavía peor verano. En Egipto, donde la inundación cambiaba el hambre en prosperidad, las celebraciones del Año Nuevo estaban coordinadas con el Nilo; podían tener lugar a principios del verano, cuando el río comenzaba a crecer, y en otoño, cuando las aguas se retiraban de los campos fertilizados. Pero en Mesopotamia las lluvias eran importantes; en Babilonia el festival Akitu se celebraba en primavera, en el mes de Nisan; en Ur y Erech el festival tenía lugar tanto en el otoño como en la primavera, en Tishri y en Nisan. El trascendente significado que se daba a los cambios estacionales está acentuado por la laboriosa conmemoración de la creación que formaba parte del festival del Año Nuevo. El recital de la victoria de los dioses sobre el Caos al principio de los tiempos derramaba un ensalmo de éxito sobre la peligrosa e importantísima renovación de la vida natural en el presente [1].

Esta asociación se conserva en

el vínculo que la tradición judía establece entre la creación del mundo y las festividades del Año Nuevo en Tishri y Nisan, ambas principio de una nueva cosecha... El tratado de Rosh Hashshana cita del relato de la creación estas palabras: «Produzca la tierra hierba, la hierba semillas de cosecha, etc.» Entonces se pregunta «¿En qué mes ocurrió esto?». La respuesta es: «En Tishri, la época de la lluvia.» Y no es accidental que en la misma página del Talmud se diga lo mismo de Nisan, porque entonces también salen los nuevos vástagos. Y es de nuevo de acuerdo con esta concepción por lo que el Rabí Eliezer dice: «El mundo fue creado en Tishri», y el Rabí Josua; «El mundo fue creado en Nisan.» Ambos meses, Tishri y Nisan son ciertamente los meses de la lluvia [2].

Había todavía otra época en la que el pueblo expresaba su interés por las estaciones; en mayo y junio, cuando el sofocante calor se asentaba sobre el llano, suspendiendo todas las actividades agrícolas y agotando al hombre y a los animales, el pueblo expresaba su tristeza y ansiedad con lamentaciones rituales que parecen no haber formado parte de ningún servicio del templo, aunque muchos himnos y cantos del templo reflejan su estado de ánimo. Se daba expresión mitológica al estancamiento de la vida natural y a la duda que se tenía acerca de su renacer. En cada ciudad la afligida diosa se entregaba a lamentos a los que se unía el pueblo:

El lamento por el que está lejos —[ya que] puede que no venga
El lamento por mi [propio] hijo que está lejos —[ya que] puede que no venga.
Por mi Damu, que está lejos,
Por mi sacerdote *guda,* que está lejos,

[El lamento] al santo cedro donde [su] madre [le] hizo nacer,
El lamento [que] proviene de Eanna [3] de arriba y abajo —[porque] es posible que [no venga.
El lamento del templo del señor —[porque] es posible que no venga
El lamento de la ciudad del señor —[porque] es posible que no venga
El lamento es verdaderamente un lamento por las vainas de judía: puede que los [arriates del jardín (?) no las produzcan
Este lamento es verdaderamente un lamento por el grano: puede que el surco no le [haga nacer
Es verdaderamente por la esposa fallecida, el hijo fallecido: puede que no la... haga [nacer...
Este lamento es verdaderamente por el poderoso río: es posible que no haga brotar [sus aguas.
Este lamento es verdaderamente por el... campo: quizá no haga nacer el... grano
Este lamento es verdaderamente por los pantanos: quizá no haga nacer a los peces.
Este lamento es verdaderamente por los juncales: quizá los viejos juncos no hagan [nacer los [nuevos] juncos.
Este lamento es verdaderamente por los bosques: quizá no hagan nacer a...
Este lamento es verdaderamente por el desierto: quizá no haga nacer a los...
Este lamento es verdaderamente por los viñedos (?): quizá no haga nacer la dulce parra (?).
Este lamento es verdaderamente por los arriates del jardín: quizá no hagan nacer las plantas *lassu* y al berro (?)
Este lamento es verdaderamente por el palacio: quizá no haga nacer una vida permanente [4].

Aun a pesar de que a principios de verano el estado omitía lamentos por Tammuz, el estado de ánimo con el que comenzaba el Festival del Año Nuevo coincidía con el de las celebraciones populares, ya que los mesopotamios se acomodaban al estado predominante de la naturaleza cuando se disponían a celebrar el gran *rite de passage* que llevaría a la naturaleza y a la sociedad a un nuevo período de fertilidad. El dios que era el héroe estaba ausente; en las celebraciones populares, los plañideros, turbados, lamentaban su muerte, mientras que los ritos oficiales evitaban esta hipérbole y afirmaban que se le tenía cautivo en la montaña del Infierno. Pero esta desgracia, esta «muerte» temporal del dios, no se representaba [5]. La suposición de que por accidente en el descubrimiento hallamos perdido su descripción no sólo es infundada, sino que en realidad falsea el carácter de las celebraciones del Año Nuevo. El festival Akitu (como muchos otros de los rituales que conservaron algo de su espíritu original) estaba concebido como una interacción de naturaleza y sociedad. El dios había llegado a ser impotente en el reino de la naturaleza y no hacía falta que el hombre representase su confusión. De hecho, para aquellos que creían en la eficacia y «realidad» de los símbolos y acciones remedadas, la idea de representar un desastre semejante tenía que parecerles perversa. Hemos visto en las manipulaciones del peto Qeni las precauciones que se tomaban en Egipto cuando el ritual funerario o el Misterio de la Sucesión hacían necesario introducir la muerte de Osiris en una

representación *. En Mesopotamia, cuando comenzaba el Festival del Año Nuevo, los campos desnudos y los rebaños encerrados en sus rediles ponían perfectamente de manifiesto la suerte del dios.

A fin de establecer una armonía con la naturaleza en la apertura del gran rito de la renovación de la vida, el hombre se ponía a tono con esta desolación. Sabemos por el profeta Ezequiel (8: 14), al igual que por fuentes nativas tales como himnos, que las demostraciones de dolor alcanzaban un elevado grado de emoción. Esta fuerza del sentimiento, la realización de una total aflicción, era esencial a la celebración; sin ellos la fiesta carecía de virtud, ya que los sentimientos así producidos e intensificados por ser compartidos tienen una fuerza que superan las experiencias de la vida cotidiana. Por lo tanto, cuando el ritual llegaba a su punto crucial, cuando el estado de ánimo cambiaba de la desolación al arrobamiento por el «descubrimiento» o la «liberación» del dios, la misma violencia del sentimiento aseguraba que se había logrado algo maravilloso: se había resucitado al dios y encontrado la salvación. Los himnos de Tammuz muestran un carácter fuertemente emocional en su composición; son salmos que repiten una y otra vez el principio o el final del verso, mientras que las palabras restantes son variaciones sobre un tema, y no dan una información, sino que constituyen, por así decir, una serie de exclamaciones por medio de las cuales el canto avanza. Este tipo de canto todavía se conoce en el Próximo Oriente, y su efecto —hipnótico o excitante— es muy fuerte. Los himnos de Tammuz no relatan la historia del sufrimiento del dios, sino que enumera sus consecuencias en la tierra o la reacción de la diosa; hacia el final muestran, con frecuencia, un cambio completo de humor que no ha sido anunciado y que implica el retorno o liberación del dios; después, repentinamente, el júbilo sustituye al lamento. Por ejemplo, el himno del que ya hemos citado unas líneas (pág. 305) termina con estas palabras:

Donde ya no había hierba, pastan;
Donde ya no había agua, beben;
Donde ya no había establos, se coloca un establo;
Donde ya no había zarzos para los rebaños, están trenzados.
Donde ya no había refugios de junco, descansan a su socaire [6].

Otro himno, recitado, según se afirma, por la diosa, describe que el río ya no traía agua, el grano no germinaba y el ganado sufría cuando el dios no estaba allí. Después sigue con un «pero» implícito:

¡Ha hecho, mi hermano, ha hecho maravillas!
... ...
¡La inundación moja el muelle; ha hecho maravillas!
...en su curso, vuelve a su lugar!
¡Se le anuncia a la entrada del país; vuelve a su lugar!
¡Se acerca a la entrada del país; vuelve a su lugar! [7].

* Véanse págs. 155-159.

El milagro de la renovación que los himnos celebran también dominaba en el ritual. Se expresaba por medio de varios actos arquetipos, cada uno con sus propias asociaciones, y, sin embargo, todos comunicaban el mensaje de que la vida se alza triunfalmente de su cautiverio. Este tema es el que da el carácter a las representaciones más sencillas tal como la sagrada procesión o el viaje en barco del dios. Estas ceremonias cumplían los requisitos prácticos de los ritos, pero también representaban la realización de un cambio con éxito, porque los dioses eran llevados en una ruta trascendente y se les devolvía a salvo a sus santuarios. Hasta ahí, incluso los ritos «participaban» de la victoria sobre las fuerzas hostiles y caóticas que tenía lugar en la naturaleza y daban el tono de las festividades. Las batallas simuladas, el hallazgo del dios, el matrimonio sagrado, poseían, además de su trascendencia específica, una conexión general con el tema central de las celebraciones. Por lo tanto, el festival podía, sin perder su significado, abarcar todas o sólo unas cuantas de estas representaciones. El tema de la batalla, por ejemplo, está duplicado en Babilonia y Asur: primero, el dios, cuya cautividad se ponía de manifiesto por el desolado estado de la naturaleza, era liberado por su hijo; después, vencía a los poderes hostiles que habían conseguido su impotencia y que entonces tomaban las armas contra él. Por otro lado, la batalla no aparece en absoluto en el texto de Gudea, aunque la omisión no prueba que no tuviese lugar, puesto que su descripción queda al margen de la dedicación de un nuevo templo y puede que no describan las celebraciones por entero. También es muy probable que el festival tomara un curso diferente en lugares distintos y en diferentes momentos. Sin embargo, su tenor era siempre el mismo y sus rasgos principales formaban un todo consistente y no un conglomerado sincrético, como frecuentemente se supone [8]. La lógica interna de la celebración babilónica aparece en su calendario, que nos proponemos reconstruir como sigue:

Nisan 1-4: Preparativos y purificaciones.
Nisan 5: Día de Expiación para el rey; el pueblo «desciende» hasta el dios que sufre. La conmoción aumenta en la ciudad durante la «búsqueda» de Marduk.
Nisan 6: Varios dioses llegan en barcaza a Babilonia, entre ellos Nabu, el hijo y vengador de Marduk, que establece su residencia en Ezida, su capilla en el templo de Marduk.
Nisan 7: Nabu, asistido por otros dioses, libera a Marduk, por la fuerza, de la «montaña» del Infierno.
Nisan 8: Primera Determinación de Destino. Los dioses se reúnen y otorgan su poder combinado a Marduk que, de este modo, obtiene un «destino sin igual».
Nisan 9: Procesión triunfal al Bit Akitu guiados por el rey. Esto representa la participación de la comunidad en la victoria que está teniendo lugar en la naturaleza y renueva la destrucción del Caos por Marduk.
Nisan 10: Marduk celebra su victoria con los dioses del Cielo y del Infierno en un banquete en el Bit Akitu y vuelve a Babilonia para consumar su matrimonio esa misma noche.

Nisan 11: La Segunda Determinación de Destino. Los dioses se reúnen para determinar el destino de la sociedad para el año siguiente.
Nisan 12: Los dioses vuelven a sus templos.

Ahora veremos los datos en lo que se basa esta reconstrucción. Da una imagen más completa del festival de la que obtenemos en cualquier otra parte. El texto de Gudea, así como los textos de Isin *, se centran en el matrimonio sagrado. Pero las diferencias entre estas tradiciones no se limitan solamente a sus ámbitos: los textos de Isin realzan el papel extraordinario del rey como novio divino, y los textos babilónicos, así como los de Asur y Erech, muestran más claramente los aspectos comunitarios de las celebraciones. Gudea hace entera justicia a estos aspectos; pero, además pinta a los dioses de una forma sorprendentemente directa como fuerzas naturales. Todas las fuentes coinciden en presentar al rey como medio por el que la comunidad obtiene el favor de una armoniosa integración con la naturaleza.

B) *El Festival en Babilonia y Asur. Ritos de expiación*

Durante los primeros cinco días los ritos dentro de Esagila (el templo de Marduk en Babilonia) reflejaban el pesimismo de la santa estación. Cada mañana, antes del amanecer, el sumo sacerdote, después de un lavado ritual, entraba solo en el templo y oraba a Marduk y a otros dioses. Después, los otros sacerdotes comenzaban sus tareas cotidianas. Es típico del estado de ánimo de esos días el «Kyrie Eleison» que cantaban el segundo día antes del amanecer, llamado «El Secreto de Esagila»:

¡Señor sin par en tu ira;
Señor, rey clemente, señor de las tierras;
Que creó la salvación para los grandes dioses,
Señor, que con su mirada arroja al suelo a los fuertes;
Señor de reyes, luz de los hombres, que distribuye los destinos!
Oh Señor, Babilonia es tu sede, Borsippa tu corona;
Los extensos cielos son tu cuerpo.
Oh Señor con tus ojos perforas el Universo;
... ...
Con tus brazos coges a los fuertes;
... ...
Con tu mirada les otorgas gracia,
Haces que vean claro para que proclamen tu poder.

Señor de las tierras, luz de los Igigi [9], que pronuncias bendiciones;
¿Quién no praclamaría, en verdad, tu poder?
¿Quién no hablaría de tu majestad, quién no alabaría tu dominio?
Señor de las tierras, que vives en Eudul, que coges de la mano al caído:

* Véanse págs. 317-318

Apiadate de tu ciudad, Babilonia;
Vuelve tu rostro hacia Esagila, tu templo:
Dales la libertad a los que viven en Babilonia, tus pupilos [10].

Al atardecer del cuarto día se recitaba toda la Epopeya de la Creación en el templo, ya que cada Año Nuevo compartía algo esencial con el primer día en el que se creó el mundo y comenzó el ciclo de las estaciones. Un recital de este éxito triunfante incrementaba el poder de todas las fuerzas favorables para vencer los peligros que habían conducido al encarcelamiento del dios de la vida natural. Esto se dice explícitamente en un comentario sobre la fiesta de Año Nuevo que se refiere a la Epopeya (como es costumbre) por sus primeras palabras, *Enuma elish* («Cuando en lo alto»). El comentario dice: «Enuma Elish que se recita y que cantan ante Bel (Marduk) en el mes de Nisan; es porque estaba atado» [11]. En las fases posteriores del festival se representaba realmente en el ritual la batalla de Marduk con el Caos; pero la tarde del cuarto día el recital de la Epopeya era sólo un interludio de la preparación general para la expiación.

El Día de Expiación era el quinto de Nisan, y el rey era el protagonista del ritual. Por la mañana, el sumo sacerdote ofrecía de nuevo plegarias de apaciguamiento, esta vez a Marduk, manifiesto en los cuerpos celestes:

La blanca estrella [Júpiter] que trae presagios al mundo
es mi señor;
¡Esté en paz mi señor!
La estrella Gud [Mercurio] que hace llover es mi señor;
¡Esté en paz mi señor!
La estrella Gena [Saturno], estrella de la ley y el orden, es mi señor;
¡Esté en paz mi señor! [12].

Después, se purificaba el templo, seguido de ofrendas y ensalmos. Los artesanos adornaban la capilla de Nabu (el hijo de Marduk que llegaría por la mañana) con una mesa de ofrendas y un baldaquín de oro del tesoro de su padre. Mientras se llevaban a cabo estos preparativos, el rey entraba en el santuario de Marduk; unos sacerdotes le escoltaban hasta la capilla y allí le dejaban solo. El sumo sacerdote salía del Santo de los Santos donde estaba la estatua de Marduk; cogía el cetro, el anillo, la cimitarra y la corona del rey, y los colocaba en un «asiento» delante de la estatua del dios. Se acercaba de nuevo el gobernante, que estaba de pie sin los símbolos de su dignidad real, y le pegaba en la cara; después le hacía arrodillarse para que declarase su inocencia:

No he pecado, Oh señor de las tierras,
No he sido negligente con respecto a tu divinidad,
No he destruido Babilonia..

El sumo sacerdote respondía en nombre de Marduk:

No temas... lo que Marduk ha dicho...
El [escuchará] tu plegaria. Aumentará tu dominio...
ensalzará tu realeza... [13].

Después, el sumo sacerdote recogía las insignias y se las devolvía al rey, golpeándole de nuevo en la cara, con la esperanza de que derramara lágrimas —lo que se consideraba como un presagio favorable y prueba de la buena voluntad del dios.

¿Cuál es el significado de esta dolorosa escena? Está claro que por medio de la penitencia y la confesión el rey se limpiaba de la mancha de pecados pasados, y de este modo se hacía digno de oficiar en los ritos futuros. También está claro que su investidura, renovada con las insignias de la monarquía, significaba una renovación de la realeza. También en la coronación se habían colocado las insignias en asientos, delante del dios *, antes de que el rey las recibiese junto con el poder de la monarquía. Pero, además, la humillación del rey le ponía en armonía con las condiciones en que comenzaba la gran ceremonia de renovación. Aunque todavía era posible la comunicación con Marduk en Esagila, en el mundo exterior el dios había «desaparecido». El pueblo estaba inquieto; la naturaleza parecía muerta. También ahora se le despojaba de su esplendor al rey, de la protección de las insignias reales, y su poder quedaba reducido al mínimo, lo que estaba en relación con el bajo flujo en la vida de la naturaleza, con la «cautividad» del dios y también con el estado de caos que precedía a la creación [14]. Los cinco días de sacrificio, expiación y purificación culminaban con la degradación del rey y su posterior restitución. Se concluían los ritos preparatorios; se preparaba el escenario para la llegada del hijo vengador, Nabu, que vencería a los poderes de la muerte.

La liberación del dios cautivo

Mientras que los sacerdotes se ocupaban en el gran santuario de Marduk de los mesurados ritos descritos, el pueblo emprendía un tipo distinto de actividades que al final llenaba a la ciudad de conmoción. Sabemos de estas actividades populares por un comentario en donde están registradas sin ningún orden, tal como se recordó en el momento de escribirlas. Este documento explicaba los actos rituales del pueblo en términos mitológicos, a beneficio de una escuela sacerdotal [15].

El comentario empieza con una declaración incompleta sobre «Marduk que fue encerrado en la montaña». Esta expresión es la fórmula mesopotámica para la «muerte» de un dios [16] y caracterizaba el punto de partida del festival. Ya hemos señalado que la palabra «muerte» que aparece en

* Véase pág 267

este contexto puede despistarnos, y hemos hablado del «dios que sufre». Otros textos babilónicos que se ocupan de una situación semejante aclaran la connotación del término. Un mito cuenta cómo Ishtar decidió temerariamente descender al Infierno [17]. Allí las fuerzas de la muerte le retuvieron cautiva —como hicieron con Marduk— y fue herida y enfermó. Aunque se encontraba totalmente impotente, no tomaron su vida. Asimismo, se dice de Marduk en el festival de Año Nuevo:

[A la casa de la esclavitud] desde el sol y la luz
Le hicieron bajar [18].

Y por otra parte: «Cuando los dioses le ataron pereció entre los vivos» [19]. Tenemos una descripción excelente de la condición en que los mesopotámios se imaginaban que estaba un dios cautivo en la «montaña», el mundo de los muertos. En un texto sumerio, una diosa llora a un dios semejante a Tammuz, Lillu, «el débil», y él le contesta desde su «casa de la esclavitud»:

¡Líbrame, Oh hermana mía, líbrame!...
Oh hermana, no me censures: ya no soy un hombre que goza de vista
...el lugar donde reposo es el polvo de la montaña.
Descanso entre demonios.
Duermo lleno de ansiedad, espero entre enemigos
Oh, hermana, no puedo levantarme de mi última morada [20].

La «muerte» del dios no es una muerte con el mismo significado que tiene para nosotros o para los antiguos egipcios. Como el muerto humano, padece sed; y está en el polvo, falto de luz y expuesto a hostiles demonios. Sin embargo, vive, aunque se ve temporalmente postrado por los sufrimientos de la tierra de los muertos.

El ritual del festival de Año Nuevo efectuaba la resucitación del dios, llevándole la asistencia que necesitaba. Exactamente igual que la hermana «descendía» hasta Lillu, e Ishtar «descendía» hasta Tammuz, el pueblo «descendía» hasta el dios cautivo. No podían llegar hasta donde estaba —el Infierno—, pero evocaban un estado de ánimo de desesperación con llantos y lamentos. Cuando el pueblo había «descendido» de esta manera, el ritual efectuaba un cambio completo de ánimo, y se traía al dios triunfalmente al mundo de los vivos.

La idea de que se vence a la muerte al principio del Año Nuevo subsiste en las religiones que se originaron en el Próximo Oriente, porque convence por la armonía que establece entre el mundo visible y el invisible. Un himno de la Iglesia Oriental contiene estas palabras: «El Todopoderoso despierta los cuerpos (en Epifanía) junto con los espíritus»; y se dice que Cristo escribe nuestros nombres en el Libro de la Vida. También en el Talmud se vincula la resurrección de los muertos con las tempestades, que, a su vez, están relacionadas con el Año Nuevo. «Tú eres el Todopoderoso por la eternidad. Oh Señor, que haces que los muer-

tos se levanten; tienes poder para redimir, eres quien hace que el viento sople y que la lluvia caiga» [21]. Por otro lado: «El Rabí José responde 'el que la mención de la lluvia se una a la resurrección, sucede porque esto es igual a aquello'.» Y por otro lado: «Dios tiene tres llaves, la de la lluvia, la del nacimiento y la de la resurrección de los muertos». En la teología musulmana se admite la misma relación: «Entonces la lluvia bajará del cielo y la humanidad germinará, igual que los granos germinan» [22]. Por lo tanto, está claro que las complejidades del festival del Año Nuevo no se deben a sincretismo, sino a una cadena de conexiones sugeridas al hombre primitivo por las condiciones naturales en que vivió y que, por consiguiente, conservaron su validez para sus descendientes. Las estaciones de la primavera y el otoño traen la lluvia y la victoria sobre la muerte y por eso se libera de la montaña al dios.

En las ciudades antiguas debieron haber existido unos escenarios tradicionales para las actividades del pueblo durante la estación santa, porque el comentario sobre el festival babilónico menciona una «casa al borde de la montaña donde le interrogan» [23]. En los textos judiciales se conoce esta montaña como un lugar de ordalías [24], y nuestra cita se refiere a Marduk, que fue interrogado al entrar en el Infierno, como lo fue Ishtar al descender al Hades. Además, se dice también de alguien que ha «cabalgado» hasta la montaña [25], y de otro que ha ido a una puerta que se creía era la entrada de la tumba de Marduk [26]. Varios autores clásicos tuvieron conocimiento de una «Tumba de Bel» en Babilonia, y la describen de tal manera que no cabe la menor duda que se refieren al zigurat o a la torre del templo de Marduk, llamada Etemenanki (fig. 49) [27]. En algún punto de su recinto debió haber existido un lugar considerado como la «entrada» de la tumba de Marduk, pero no creemos que un monumento independiente representara la propia tumba; más bien hubiera sido el zigurat, la impresionante torre del templo que representaba a la «montaña», como símbolo de la tierra, el Infierno o el lugar de la salida del sol. Sabemos que muchas de estas torres tenían nombres que las caracterizaban como montañas [28], pero no sabemos el modo en que relacionaban estos distintos conceptos con el templo y su zigurat. En los sellos se muestra al dios liberado saliendo de la montaña (fig. 50), y cerca de allí, su hijo y una diosa llevan a efecto la destrucción de su enemigo (fig. 51). Las referencias clásicas a la «Tumba de Bel» hacen muy probable que se pensara que el zigurat era la tumba temporal de Marduk, a pesar de que no había galerías que condujesen dentro de su sólido enladrillado. Si así suponemos, podemos entender el epíteto de Marduk «a cuyo sepulcro en el lugar de la lamentación nadie puede acercarse» [29].

Mientras tanto, el alboroto iba aumentando en la ciudad; el comentario dice: el pueblo «se apresura en la calle, busca a Marduk (diciendo), ¿Quién le tiene cautivo?» [30]. Suponemos, entonces, que mucho del tumulto tenía como centro la torre del templo. También leemos que varias

figuras simbólicas ejecutaban ciertos actos que con frecuencia son totalmente incomprensibles para nosotros, pero, gracias a los himnos de Tammuz, reconocemos a la diosa que en su dolor busca al dios, y que una vez que la encuentra, se queda a su lado. Sus actos representan claramente, en el plano mitológico, los actos y sentimientos del pueblo:

> El hechicero que va delante de Beltis de Babilonia, es decir, el mensajero; llora ante ella... diciendo: «Le han llevado a la montaña». Ella baja (?) diciendo: «!Oh hermano mío, Oh hermano mío!» [31].
>
> [La entrada] —a donde ella va— es decir, la entrada del sepulcro; va allí buscándole [32].
>
> Beltis de Babilonia que viste una prenda *atu* en su espalda y un *sipu* de lana en su cara... [esto es porque con su mano se enjuga] la sangre del cuerpo que se había derramado [33].
>
> La diosa que se queda con él ha descendido [para intentar] su bienestar [34].

El tumulto se extendía también fuera de la ciudad, y llegaba hasta el Bit Akitu (el edificio del festival), que días más tarde sería la meta de la victoriosa procesión del dios resucitado. Pero en las primeras etapas de la celebración se enviaba el carro de Marduk, sin su amo, carenando la ruta hacia este edificio [35], símbolo de la confusión que había cuando el Señor de Babilonia desaparecía. Quizá incluso se enviase a una diosa en duelo por la ruta procesional, ya que la siguiente línea hace constar «la diosa aturdida que sale de la ciudad, lamentándose...» [36]

Mientras tanto, el pueblo deseaba tener una parte más activa en la tragedia que les afectaba de un modo tan vital: «Después de que Marduk se iba a la montaña, la ciudad sucumbía en un tumulto por su causa y luchaban allí» [37]. No sabemos si las luchas del pueblo a las que se refiere nuestra última cita tenían lugar la noche del cinco de Nisan o si acompañaban la entrada triunfal de Nabu en Babilonia, y su batalla con los enemigos de Maduk el sexto o séptimo día del mes. Pero sabemos que el seis llegaban a Babilonia muchas barcazas con estatuas de los dioses desde Nippur y Erech, Cutha y Kish [38]; y que Nabu llegaba ese mismo día desde la vecina ciudad de Borsippa. El comentario es muy explícito: «Es decir, el que viene (a intentar) el bienestar de su padre, a quien tienen cautivo» [39]. Probablemente había una gran procesión desde los muelles al templo encabezada por el rey, de cuya presencia se hace mención y del que se dice que vertía una libación ante los dioses. En Asur el papel del rey era más impresionante que en Babilonia. En el Norte, el protagonista de los dioses no era Nabu, sino Ninurta, y el mismo rey representaba al héroe divino, de pie en el carro real durante la procesión [40], o siendo sacado del templo de Asur con una tiara de oro como «Ninurta, que ha vengado a su padre».

En el comentario de la fiesta de Babilonia se mencionan ciertos incidentes que tenían lugar mientras la procesión avanzaba desde el desembarcadero hasta el templo [41]. Parece poco probable que se representara la propia liberación de Marduk el mismo día que llegaban los dioses. Ade-

más, tenemos que explicar el siete de Nisan. Desgraciadamente, no sabemos nada en absoluto de cómo se representaba la liberación. El comentario se refiere a ésta como sigue: «la 'puerta con abertura', como ellos la llaman; esto significa que los dioses le tenían encerrado; entraba en la 'casa', y delante de él alguien cerraba con llave la puerta. Practicaban agujeros en la puerta y allí libraban una batalla» [42].

En unos sellos cilíndricos de la mitad del tercer milenio se muestra al dios siendo liberado de una montaña (figs. 50 y 51); el libertador es un dios con un arco —Ninurta—, y una diosa le asiste. Estos dibujos de sellos no muestran, sin embargo, el rito, sino el mito; por lo tanto pintan una montaña real. A veces se muestra a la diosa «permaneciendo» (arrodillándose) con el dios cautivo en el interior, mientras que otros dios destruye la vegetación del exterior [43]. Estos sellos demuestran la antigüedad, si no de las costumbres, al menos de los mitos que están reflejados en el ritual, pero que no están incluidos en la Epopeya de la Creación [44]; pero dichas ilustraciones del mito no nos enseñan la forma que asumían los actos correspondientes en el ritual.

La primera determinación de destino

Después de la liberación de Marduk, se llevaban todas las estatuas de los dioses a la Cámara de los Destinos, para «determinar el destino». Esta ceremonia tenía lugar el ocho de Nisan y se repetía el once [45]. Las dos reuniones tenían un significado diferente, pero ambas tenían lugar en la parte del templo llamada Ubsu-Ukkinna, un nombre que designa el lugar de la asamblea de los dioses en la Epopeya de la Creación y en otra parte. Tradicionalmente se pensó que esta asamblea tenía lugar en Nippur *. Por lo tanto, la reunión de los dioses el ocho de Nisan corresponde a la primera «Determinación de Destino» de la Epopeya de la Creación en la que se eligió rey de los dioses a Marduk y se le dio un poder absoluto. Los ritos del festival de Año Nuevo carecían de la dramática vivacidad de los diálogos de la Epopeya, pero poseían un detallado formalismo. Un texto de Erech [46] describe cómo se colocaban las estatuas por orden de prioridad para la asamblea; el rey actuaba de chambelán mayor o maestro de ceremonias, y llevaba una brillante vara o bastón de mando; pedía a cada dios sucesivamente que abandonase su capilla y, «cogiendo su mano», conducía a la deidad al puesto apropiado en la gran sala donde los dioses estaban de frente a su líder.

La escena correspondiente de la Epopeya da el significado de esta ceremonia.

Le hicieron un magnífico estrado.
Y él se sentó, de cara a sus padres, como un consejero.

* Véanse págs. 239 y 242.

«¡Eres de gran importancia entre los dioses más antiguos.
Tu rango no tiene par y tu mando es [el de] Anu [47].
Marduk, tienes gran importancia entre los dioses más antiguos.
Tu rango no tiene igual y tu mando es [el de] Anu.
Desde hoy en adelante no se cambiarán tus órdenes;
Ensalzar y humillar —esté esto en tu poder.
Lo que has dicho se hará verdad, tu palabra no resultará vana.
Ningún dios usurpará tus derechos!» [48].

Con estas palabras, los dioses ponen todo el poder del que disponen en manos de Marduk. Debemos concebir a la manera de los antiguos esta cesión de poder como algo que afecta concretamente a la naturaleza del dios, y, puesto que nuestra naturaleza es nuestro destino, se declara entonces que el destino de Marduk no tiene igual; efectivamente, él dispone del poder consolidado de todos los dioses. La Epopeya continúa para describir como inmediatamente después de las palabras que hemos citado. se hacía un experimento con un manto para probar si realmente se había transferido el poder a Marduk:

Colocaron una prenda entre ellos
Y dijeron a Marduk, su primogénito:
«Oh Señor, tu suerte es la más excelsa entre los dioses.
Ordena aniquilación y existencia, y que sucedan ambas cosas
Que tu palabra destruya esta prenda,
Luego habla de nuevo y que esté intacta.»
Habló —y con su palabra destrozó la prenda.
Habló de nuevo, la prenda reapareció.
Los dioses, sus padres, al ver [el poder de] su palabra,
Regocijados, le rindieron homenaje: «Marduk es rey» [49].

Este, pues, era el significado de la asamblea de los dioses el ocho de Nisan: iban a conferir su poder fusionado a fin de que el dios liberado. de esta manera fortalecido, estuviese preparado para librar la batalla contra los poderes del caos y de la muerte.

Sabemos que mientras los dioses estaban en asamblea, un silencio reverencial dominaba en la ciudad, a fin de poder salvarse de las influencias malignas fruto de palabras o actos irreflexivos. Una atmósfera similar prevaleció en Lagash cuando Gudea moldeó el primer ladrillo de su nuevo templo y posteriormente otra vez cuando los dioses «determinaron el destino». En relación con el festival del Año Nuevo de tiempos posteriores hay una anotación del ocho de Nisan en un calendario de días favorables y desfavorables: «No muestra enemistad alguna» [50].

La procesión al Bit Akitu

Cuando los reyes del Ultimo Período Asirio dejaron constancia de sus visitas anuales a Babilonia, dieron el propósito de su futura participación en la ceremonia que vamos ahora a describir. Sargón, por ejemplo, escri-

bió: «En Babilonia, la ciudad del señor de los dioses, entré con júbilo, con alegre corazón, y con radiante semblante. Me así a la mano del gran señor Marduk, y fui en peregrinación a la Casa de la Fiesta del Año Nuevo» (Bit Akitu)[51]. También los dioses iban a Babilonia a «dar la mano a Bel»[52] «para guiarle en la procesión al Bit Akitu»[53]. El rey tenía el privilegio de dar la señal de partida:

¡Vamos, adelante, Señor, el rey te aguarda!
¡Vamos, adelante, Nuestra Señora, el rey te aguarda!
¡El Señor de Babilonia avanza, las tierras se arrodillan ante él!
Sarpanitun avanza, hierbas aromáticas arden con fragancia.
Al lado de Ishtar de Babilonia, mientras sus siervos tocan la flauta,
¡Toda Babilonia va jubilosa![54].

Otro texto tipifica la procesión con un solo trazo: «Todos los dioses que van con Marduk a la Casa de Oración —¡parece un rey con el ejército reunido!—[55]. El símil militar es oportuno, ya que la procesión —que iba hacia el Norte a través de Babilonia, salía de la Puerta de Ishtar, y seguía en barcas por el Eufrates hasta el Bit Akitu— representaba al victorioso ejército de los dioses, quienes, la víspera de la Creación, salieron contra Tiamat y destruyeron a sus fuerzas. Es esta misma escena la que hizo pintar Senaquerib en las puertas de cobre que hizo para el Bit Akitu de Asur; pero allí aparecía su propia figura «en el carro de Asur». (No debemos olvidar que, en el Norte, Asur reemplazó a Marduk.)

Senaquerib describe los dibujos de las puertas como sigue:

Gravé en la puerta una figura de Asur, disponiéndose para luchar contra Tiamat, llevando el arco, sosteniendo, en su carro, el «arma de la tormenta» *(abubu)*, y Amurri, que va con él de auriga, de acuerdo con la orden revelada por Shamash y Adad en presagios durante el sacrificio; [además] los dioses que marchan delante y los dioses que marchan detrás de él, los que van en carro y los que van a pie... [y] Tiamat y las criaturas [que estaban] en ella[56].

Si el ejército divino y los monstruos del Caos aparecían en las puertas del Bit Akitu, tiene que haber habido una relación entre el mito de la batalla y los ritos conexos a este edificio. Una observación marginal en la lápida, que resume lo que las puertas mostraban, dice lo siguiente:

El príncipe victorioso, de pie en el carro de Asur;
Tiamat y las criaturas de su interior.

«El príncipe victorioso» no puede referirse más que a Senaquerib, y la sugerencia de que el rey de Asiria personificaba a Asur en la procesión se ve confirmada por las frases finales del texto, en las que se ponen en una lista los nombres de los dioses dibujados. Encabezando la lista leemos: «Imagen de Asur, yendo a la batalla contra Tiamat, imagen de Senaquerib, Rey de Asiria.»

Parece que en Babilonia el rey no representaba a Marduk, sino que hacía un papel mucho más modesto como maestro de ceremonias. ¿Pero qué ocurría en el Bit Akitu? ¿Y podemos nosotros, basándonos en la inscripción de Senaquerib y en la estrecha relación entre la Epopeya de la Creación y el Festival de Año Nuevo, suponer que se remedaba la batalla contra Tiamat? No hay testimonio que pruebe que así fuese, y, en realidad, el poco testimonio que tenemos es contrario a esta suposición, por lo menos en lo que respecta a Babilonia. Es muy posible que en ese momento se creyese que las costumbres rituales y la realidad de la naturaleza se entremezclaban una vez más; igual que la «muerte» o «cautiverio» del dios era un dato de la realidad de donde partían las celebraciones, es posible que creyeran que la victoria del dios se realizaba en la naturaleza, mientras el hombre participaba del esfuerzo con la pompa y el júbilo de la gran procesión. Todos los dioses salían de la ciudad para volver después de uno o dos días, lo cual proporcionaba un descanso que la ciudad aprovechaba para reanudar las tareas que exigía la nueva estación, a fin de establecer una armonía entre la sociedad y la naturaleza. Es significativo que se pensara que el rey era indispensable para la realización de esa armonía. Cuando, en época asiria, el rey no podía ir a Babilonia, el festival del Año Nuevo se celebraba a escala reducida dentro del templo de Marduk, y no se realizaba la procesión al Bit Akitu. Una crónica dice: «(aquel año) el rey no vino a Babilonia. Nabu no vino a Babilonia. Marduk no salió; el festival de Akitu no tuvo lugar; (sólo) se hicieron sacrificios en Esagila y Ezida» [57].

Se consideraba tan importante esta procesión que se vigilaba cada detalle de su comienzo y conclusión y poseía la trascendencia de un presagio para el año que estaba empezando. Por eso, parece ser que en el culto, era la misma procesión, y no una batalla simulada, lo que representaba la victoria de Marduk. Apoya esta opinión un comentario que enumera varios actos de lo que normalmente se llama «magia benévola», actos que son evidentemente paralelos de frases de la victoria tal como los relata la Epopeya. Por ejemplo: «El rey, haciendo pedazos un tarro *hariu* con un arma: es decir, Marduk, que sometía a Tiamat» [58] Es cierto que no podemos asegurar que sea la palabra «Tiamat» la que aparece, porque el texto está incompleto, pero se conserva lo suficiente como para indicar que el rey y otros ejecutaban estos actos. Por ejemplo, se dice que se encendía un fuego ante la diosa y que se arrojaba dentro una oveja: «La oveja que se coloca en el brasero, que las llamas devoran: es decir, Kingu quemado en el fuego» [59]. Está claro que no podemos esperar una batalla simulada si las varias fases de la victoria de Marduk sobre Tiamat y su ejército están representadas por una serie de actos simbólicos aparentemente ejecutados por el rey y los sacerdotes, probablemente en el Bit Akitu.

No obstante, se deben sacar dos conclusiones. En primer lugar, la victoria de Marduk sobre el Caos se celebraba —y aquello, para la mente

mitopoética, significa que «se realizaba de nuevo»— en el festival del Año Nuevo. Esto resulta no sólo de la conexión entre Creación y Año Nuevo, que hemos comentado *, sino de un explícito epíteto de Marduk: «El Señor que se sienta en medio de Tiamat en el festival de Akitu.» Esto es una clara referencia a la Epopeya de la Creación, donde se dice que Marduk divide el cuerpo de Tiamat para sacar el cielo y la tierra de las dos mitades:

El Señor descansó, para contemplar su cuerpo muerto, [para ver]
Cómo podría dividir al coloso [y] crear cosas maravillosas [con eso]
La abrió por la mitad como un mejillón (?) y la dividió en dos partes [60].

Pero este símil no es el único que se utiliza. En el ritual asirio del Año Nuevo leemos: «La paloma que es arrojada es Tiamat. Es arrojada y cortada en dos partes» [61]. Y en un sello cilíndrico acadio, Marduk está de pie sobre Tiamat, a quien representan dos alas que salen de sus dos costados (fig. 52).

En segundo lugar, no hay duda de que el Bit Akitu era donde se celebraba la victoria del Creador sobre Tiamat. Solamente si así lo suponemos nos parecerán apropiadas las figuras de las puertas de bronce de Senaquerib. Es más, tenemos una inscripción de Nebuchadnezzar en el que llama al edificio «el templo de los sacrificios del excelso festival del Año Nuevo del Enlil de los dioses, Marduk; la mirada de la alegría y júbilo de los dioses del Cielo y del Infierno» [62]. Entonces, se menciona a estos dioses, los Igigi y los Anunnaki, en la Epopeya de la Creación regocijándose por la victoria de Marduk. Tampoco cabe duda de que se celebraba un gran banquete en el Bit Akitu; esto es fácilmente explicable como celebración de la victoria. Incluso se ha sugerido que la palabra *akitu* tiene relación con esta banquete [63], y en unos relieves del Primer Período Dinástico (como la fig. 46), que creemos se refieren a este festival [64], el banquete es el tema central.

Si la victoria sobre Tiamat se llevaba a cabo el nueve de Nisán (el ocho, los dioses se reunían en la Cámara de los Destinos), el gran banquete vendría a ser el diez. También una estela de Nabonidus sugiere esto: «En el mes de Nisan, el día diez, cuando el rey de los dioses, Marduk, y los dioses del Cielo y del Infierno establecen su morada en la Casa de Oración (Bit Akribi), la Casa del festival del Año Nuevo (Bit Akitu) del Señor de Justicia» [65].

Conviene que repitamos aquí que estamos mejor informados acerca del festival de Babilonia, pero se celebraba en todas o en la mayoría de las ciudades del país [66]; y sabemos de varias de ellas en donde existía un Bit Akitu, que siempre estaba situado un poco a las afueras de la ciudad. El de Babilonia consta hacia el año 1700 a. de J. C., cuando el rey Ammizaduga hizo un llamamiento para asistir a un esquileo que se

* Véanse págs. 172 y 333-338.

habría de celebrar allí [67]. El de Erech se conoce por textos posteriores; el de Asur, que se ha descubierto por excavaciones [68], fue construido a unos doscientos metros fuera de las murallas de la ciudad, y su característica más sobresaliente era la riqueza de los jardines que lo rodeaban, e incluso el patio estaba cubierto de árboles y arbustos regularmente espaciados. A los dos lados había pórticos, un rasgo poco corriente de los templos mesopotámicos. El enorme «cella» (28 pies por 100) se extiende a lo ancho por detrás, y es muy probable que sirviera de sala de banquetes. Alrededor de todo el templo había cuidados jardines, regados con esmero, que nos recuerdan el hecho de que el dios no era simplemente un conquistador del Caos, sino también la personificación de la vida de la naturaleza. Es este aspecto de la compleja figura de Marduk o Asur el que se realza particularmente en la siguiente fase de las celebraciones.

El matrimonio sagrado

La unión de un dios y una diosa no era en último caso ni un acto del culto ni un símbolo, sino un acontecimiento en la naturaleza cuya inmediata consecuencia era la restauración de la fertilidad de los campos, rebaños y hombres, después del estancamiento del invierno o del verano. Probablemente nunca se perdió la creencia de la realidad objetiva de esta restauración, y en un texto de Gudea la hallamos intensamente viva: Ningirsu entró en el templo «como una ensordecedora tormenta», «como un ave de rapiña divisando a su víctima» [69]. La diosa «se aproximó a su regio costado», «entró entre sus negros brazos»; la negrura alude a los oscuros nubarrones en los que se manifestaba Ningirsu [70].

El aspecto puramente ritual del matrimonio sagrado se comentó cuando describimos las ocasiones en que un rey hacía el papel de novio divino. Su forma más usual, sin la participación del rey, está bien descrita en una carta a un rey asirio en las que se registran los detalles de la boda de Nabu:

> Al rey mi Señor, tu siervo Nergal-Sharrani: Saludos al rey mi Señor. Bendigan Nabu y Marduk al rey mi Señor.
>
> Mañana, [es decir] el cuatro [de Iyyar] hacia el atardecer, Nabu y Tashmetum entrarán en la cámara nupcial. El cinco, se les dará de comer el alimento del rey en presencia del superintendente [del templo]. El once, Nabu saldrá, ejercitará sus pies; irá al parque [de caza]; matará bueyes salvajes; luego subirá y permanecerá en su habitación. Bendecirá (?) al rey y... He escrito al rey mi Señor [a fin de que] el rey esté informado [sobre ello] [71].

También de Marduk se dice que «se apresuró a la boda» [72].

Es probable que el matrimonio sagrado tuviera lugar en Esagila y no en el Bit Akitu [73]. Y sabemos que Nabu, Ningirsu e Inanna de Isin celebraron sus bodas; a primera vista, es probable que una ceremonia que

tenía el trascendente significado que nosotros atribuimos al matrimonio sagrado tuviera lugar entre la comunidad [74]. En cualquier caso, sabemos por un texto tardío que había una «habitación de la cama» en Esagila [75], y Herodoto describe el templo en lo alto de la torre de Babel como sigue; (las torres en este relato son en realidad los siete niveles de la torre del templo [véase fig. 49]):

> En la última torre hay un gran santuario; y en él se coloca un gran canapé bien cubierto, y una mesa de oro muy cerca. Pero no se ha erigido ninguna estatua en el santuario, ni ninguna criatura humana se acuesta ahí dentro por la noche, salvo una mujer nativa, elegida de entre todas las mujeres por el dios, como dicen los caldeos que son sacerdotes de este dios.
>
> Estos mismos caldeos dicen [pero yo no les creo] que el mismo dios suele visitar el santuario y descansar en el canapé [76].

Es bastante probable que el aposento para el matrimonio del dios y la diosa no fuera el mismo que el que vio Herodoto en la última grada de la torre del templo. Pero aquí el asunto carece de importancia para nosotros. La boda sagrada con la diosa tenía lugar en un cuarto o edificio llamado *gigunu*. Ninlil, en cuanto esposa de Enlil, se llama «(la) que embellece el *gigunu*» [77], y se dice de Ishtar y Anu: «Moran juntos en el *gigunu*, la Capilla que es sede de la alegría» [78]. Fuese o no el *gigunu* el aposento que Herodoto describió, lo que es seguro es que formaba parte del conjunto del templo, y, por lo tanto, el matrimonio sagrado no tenía lugar en el Bit Akitu, sino después de que los dioses volvían de allí. La fecha más probable del matrimonio sagrado sería entonces la noche del diez, después del retorno del banquete en el Bit Akitu [79].

Cualesquiera que fuesen los actos que se representaban en el culto, el matrimonio sagrado significaba el término del período durante el que la vida de la naturaleza se había detenido. Entonces el dios y la diosa se unían; las fuerzas masculinas, despiertas, fertilizaban a la Gran Madre de la que surgía toda vida.

La segunda determinación de destino

Es corriente que el hombre primitivo contrarreste los riesgos del cambio con apropiados *rites de passage*. Pero el estado de ánimo de los babilonios al principio del año era muy especial: no sólo sentían incertidumbre con respecto al futuro, sino que temían que su propia incapacidad y culpa podría haber motivado la ira divina. Quizá se le había vedado a la sociedad el gozar de los frutos de la unión del dios y la diosa. La naturaleza revivía, pero quedaba por juzgar al hombre. El doce de Nisán los dioses volvían a reunirse en la Cámara de los Destinos.

De un modo semejante, el judaísmo combina el juicio con el comienzo del año. El Talmud dice que los «destinos» se «determinan» a comienzos del Año Nuevo:

Los libros se abren en Año Nuevo; los de los totalmente impíos, los de los verdaderamente rectos y los de los intermedios. Se apunta a los verdaderamente rectos e inmediatamente se les señala para la vida; se apunta a los totalmente impíos e inmediatamente se les señala para la muerte; los intermedios están en un estado intermedio desde el Año Nuevo (1 de Tishri) hasta el día de la expiación (10 de Tishri) [80].

Hemos descrito los ritos de expiación con los que comenzaba el festival babilónico del Año Nuevo. Pero si cabía la esperanza de que se podría quitar a los fallos, errores y deshonras sus consecuencias malignas, con todo, eran los dioses quienes al final decidían si, coincidiendo con el rejuvenecimiento de la naturaleza, bendecirían la renovación de la sociedad.

La ansiedad que halla expresión tanto en éste como en muchos otros detalles del festival del Año Nuevo es típico de los mesopotamios. Los egipcios estaban expuestos a dudas y temores con respecto a sus propios destinos personales, especialmente en lo que se refería a la supervivencia tras la muerte, pero estaban totalmente seguros del destino de la sociedad. Su mundo estático no ofrecía la posibilidad de un nuevo comienzo verdadero, y para ellos nunca existió un día de expiación ni una determinación de destino. Sin embargo, la combinación de estos dos conceptos con el Año Nuevo tiene una gran importancia:

En cosmología esta idea significa: victoria sobre el Caos con sus poderes demoniacos y el establecimiento de un orden cósmico; en teología: realización del juicio de la humanidad. Cada nuevo período comienza así, con el establecimiento del orden, con la determinación de destinos, con un juicio. Y cada Año Nuevo es un día de juicio [81].

En la Epopeya, la creación de la humanidad se decidió en esta segunda reunión, que tuvo lugar después de la victoria de Marduk; cuando él hubo formado el Universo, pero no a sus habitantes humanos, dijo:

Conoceré arterias y haré existir los huesos.
Crearé al *lullu,* «hombre» sea su nombre;
Formaré el *lullu,* hombre.
Tenga él que cargar con el trabajo de los dioses, para que éstos puedan respirar [libremente [VI, 5-8].

El astuto Ea llevó a cabo el plan, formando, significativamente, al hombre de la sangre de Kingu, el líder rebelde de las fuerzas del Caos.

Atáronle [a Kingu], y le llevaron ante Ea,
Le condenaron, cortaron sus arterias.
Y de su sangre formaron a la humanidad.
Ea impuso al hombre el trabajo y liberó a los dioses [82].

Ambas citas explican la creación del hombre como resultado del deseo de los dioses de que algún ser debiera servirles. Por lo tanto, éste fue

el destino de los hombres, y sólo era posible la felicidad si vivían con arreglo a ese destino. Podemos suponer que los dioses, cuando se reunían el doce de Nisán, decidían la suerte de la sociedad durante el año futuro de acuerdo con el servicio que ésta había prestado a los dioses en el pasado [83]; aun así, los dioses no tenían deber alguno hacia sus criaturas, y hemos visto que la caída de Ur se decretó sin tener en cuenta los méritos de su población *.

La determinación de destino era el último acto de los dioses en el festival de Año Nuevo. Al día siguiente, el doce de Nisan, las deidades visitantes volvían a sus ciudades y se emprendía la tarea del arado, la siembra y el comercio para la nueva cosecha.

* Véanse págs. 264.

EPILOGO

El Próximo Oriente antiguo conoció un tercer tipo de rey. Además del Faraón, un dios encarnado, y el siervo elegido de los dioses que gobernaba Mesopotamia, encontramos un líder hereditario cuya autoridad procedía de su ascendencia, y que fue en su origen una prerrogativa familiar. Este es un tipo de monarquía más primitivo, más bien un producto de la naturaleza que del hombre, basado en la consanguinidad, y no en ninguna concepción del puesto del hombre en la naturaleza. Sin embargo, era el equivalente de las instituciones egipcias y mesopotámicas porque formaba parte integral de las civilizaciones en las que existió; porque el tipo de autoridad que vamos a examinar ahora se encuentra entre gentes que admitían la realeza por encima de cualquier otro vínculo de lealtad, y cuya coherencia derivaba de un pasado nómada compartido, y no de lo que habían realizado en cuanto a comunidad establecida. Es significativo que se encuentre en las regiones periféricas del Próximo Oriente antiguo, donde la civilización autóctona era débil. Palestina y Siria, Anatolia y Persia fueron invadidas por pueblos extranjeros en muchas ocasiones, y, además, los recién llegados conseguían hacerse con el poder. A este respecto, el contraste entre las regiones periféricas y los centros del Próximo Oriente antiguo es sorprendente. En Egipto, los extranjeros podían subir al poder, pero con la condición de que se hubieran asimilado completamente. Cuando Mesopotamia absorbió a grandes grupos de emigrantes —amoritas, casitas, arameos—, éstos se introdujeron en la estructura tradicional de la cultura mesopotámica, que en lo sucesivo determinaría su conducta. Pero las regiones periféricas carecían de individualidad cultural, y una vez que los emigrantes hubieron afirmado su poder, el dominio fue completo. Los filisteos y los hebreos pusieron su sello en Palestina; los hititas, mitani, medos y persas en otras regiones periféricas.

La posición de estos pueblos recién llegados fue anómala; trajeron consigo instituciones tribales hereditarias, tal como la autoridad basada en el origen, pero, al asentarse en tierras civilizadas, se encontraron con problemas para los que su existencia nómada no les había preparado. Cuando Ciro conquistó Babilonia, por ejemplo, asumió una herencia cul-

tural que no se podía acomodar a las formas tradicionales de la vida persa. El rey persa era *primus inter pares* [1], la cabeza del principal de siete clanes dominantes, y gobernaba la nación consultando continuamente a los hombres más importantes del clan. Pero después de la conquista de Babilonia, Ciro se encontró con que era el centro de un vasto sistema que dejaba aparte al gobernante mesopotámico y que aseguraba su buen funcionamiento como intermediario entre la sociedad y los poderes divinos. Aunque nuestros conocimientos de la realeza aqueménida es muy exiguo, las fuentes griegas muestran que se perdió su simplicidad original cuando tuvo que cargar con la dignidad de «Rey de las Tierras». En las ruinas de Pasargarda, Persépolis y Susa tenemos pruebas materiales de que bajo Ciro el Grande y Darío I se dio a la realeza una composición de la que no hay precedentes persas y en las que se reconocen claramente los ingredientes mesopotámicos. Si bien las salas columnadas de los palacios aqueménidas tuvieron como modelo las vastas tiendas de los jefes nómadas, la terraza artificial amurallada, los monstruosos guardianes en las entradas, los revestimientos de los bloques de piedra esculpida y los paneles de ladrillos vidriados derivaban de Babilonia, Asur y Nínive, aun a pesar de que fueron realizados por artesanos de todas partes del imperio y trasfundidos de un espíritu evidentemente persa [2].

El mismo proceso, a menor escala, tuvo lugar en Anatolia cuando los hititas de habla indoeuropea fundaron su imperio. Se desconocen hasta ahora los antecedentes artísticos de las construcciones de Boghazkeuy, pero los títulos reales delatan que su carácter no es original. Se escribían nombres reales debajo del disco alado del sol como en Egipto; el rey hitita se llamaba a sí mismo «el Gran Rey, amado del dios X», como se hacía en Mesopotamia, y también se aplicaba la circunlocución «Mi Sol», sin duda creyendo que era una costumbre egipcia, puesto que los vasallos asiáticos se dirigían al Faraón como su sol. Sin embargo, el poder del rey hitita estaba limitado por un consejo de nobles que incluso podían juzgarle en ciertas circunstancias. Se pueden observar condiciones similares en Mitania y en los estados sirios más pequeños. Se daba un esplendor adicional a los jefes nativos por medio de títulos, símbolos y avíos que procedían de Egipto y Mesopotamia, y que nunca llegaron a tener su pleno significado fuera de su país de origen.

Nuestro conocimiento acerca de las realezas hitita, siria y persa es tan limitado que no podemos ir más allá de las generalidades. Pero sabemos más de la monarquía hebrea: también se basaba en el origen, pero poseía un carácter propiamente suyo que le convierte en un contraste con el material que hemos examinado en este libro; porque los hebreos, aunque situados en el Próximo Oriente, sólo pertenecían a él en parte. Hoy en día se da mucha importancia a los elementos cananeos y a otros elementos del Próximo Oriente de la cultura hebrea, y un fenómeno como la realeza de Salomón sin duda cuadra con el tipo de jefatura nativa ensal-

zada que hemos caracterizado en el párrafo anterior. Pero ha de quedar claro que los préstamos de la cultura hebrea, y los que tienen analogías extranjeras, son menos significativos. En el caso de la realeza existen aspectos externos, tanto menos importantes en cuanto que no afectaron a la singularidad fundamental de la institución hebrea. Si Egipto consideraba la realeza como función de los dioses, y Mesopotamia como un orden político establecido por los dioses, los hebreos sabían que ellos la habían introducido por propia iniciativa imitando a otros y debido a la tensión de una emergencia. Cuando la opresión amonita se sumó a la amenaza filistea, el pueblo dijo: «¡No! Tendremos un rey y nosotros seremos también como los demás pueblos; y nuestro rey nos juzgará, e irá al frente de nosotros, y combatirá nuestros combates» (Sam I 8:19-20).

Si los hebreos, como los mesopotamios, recordaban un período sin rey, jamás pensaron, sin embargo, que «la realeza descendió del cielo». Por lo tanto, el rey hebreo no llegó a ser un vínculo necesario entre el pueblo y los poderes divinos. Por el contrario, fue en el período sin rey cuando Yahvéh eligió al pueblo y cuando se vio ligado, como un todo, por la Alianza del Sinaí. La ley de Moisés decía: «Hijos sois para Yahvéh vuestro Dios ... y Yahvéh os ha escogido para que seáis el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra» (Deut. 14:1-2). Moisés dijo al Faraón: «Así dice Yahvéh: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te digo: deja ir a mi hijo para que me dé culto» (Exod. 4:22-23), porque el servicio a Dios era parte de la Alianza que el pueblo tenía que cumplir a pesar de que impone una obligación moral que la incapacidad del hombre le hace imposible de realizar: «Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mi un reino de sacerdotes y una nación santa» (Exod. 19:5-6).

La convicción de los hebreos de que eran un pueblo elegido es a la vez el rasgo predominante y el más significativo de su historia. La tenacidad de la lucha hebrea por la existencia en la sórdida confusión del Levante tuvo su origen en la conciencia de esa elección, que fue lo que animó a los jefes del pueblo, ya fuesen reyes, como David y Ezequiel, o profetas que se enfrentaban con los reyes que ponían en peligro la fe en el destino único de Israel. Pero esta íntima relación entre el pueblo hebreo y su dios omitía por completo la existencia de un gobernante terreno. La tradición hebrea, vigorosamente defendida por los grandes profetas y por los jefes de después del exilio, reconocía como fase formativa de su cultura la estancia en el desierto cuando Moisés, el hombre de Dios, guió al pueblo y le entregó la Ley. La realeza nunca alcanzó una categoría semejante a la de las instituciones de las que se decía —correcta o incorrectamente— haberse originado durante el Exodo y el vagabundeo por el desierto.

Se conocen los antecedentes de la realeza de Saúl. El asentamiento en Canaán dejó intactas las divisiones tribales y el Libro de los Jueces muestra los varios rangos de poder a los que podía aspirar un jefe. Abimelek se hizo rey después que «mató a sus hermanos, los hijos de Yerubbaal, setenta hombres» (Juec. 9:5). Su poder se basó en la fuerza, fue desafiado por Jotam, que a su vez fue destruido por la fuerza: «Cuando la gente de Israel vio que Abimelek había muerto, se volvió cada uno a su lugar» (Juec. 9:55).

Los miembros de una tribu sólo admitían el vínculo de la sangre, y era extremadamente difícil imaginarse una lealtad que sobrepasase el ámbito de la realeza. No obstante, cuando las tribus independientes se vieron amenazadas por la extinción o la esclavitud, Saúl fue hecho rey de todas ellas. Samuel ungió a Saúl expresando con ello que Yahvéh aprobaba la iniciativa del pueblo, que de todas formas había pedido consejo al profeta. Pero poca fue la santificación que recibió la institución real de esta implicación. Es cierto que David no se atrevió, por repugnancia, a comprar su inmunidad personal al precio de alzar su mano contra «el ungido del Señor» (Sam. I 24:10); pero estos escrúpulos quizá revelen más del carácter de David que de la estimación de la realeza entre los hebreos. Y la trágica continuación de la historia de Saúl demuestra lo poco que la aprobación inicial de Yahvéh protegía al cargo y a su titular. En realidad, una vez que se hubo establecido la realeza, se ajustó a las leyes tribales que trataban a los parientes como uno solo, tanto en la fortuna como en la adversidad. David exterminó al «linaje» de Saúl (Sam. II, cap. 21) por orden de Yahvéh. Yahvéh prometió al «linaje» de David un dominio imperecedero por boca del profeta Natán (véase más adelante). Es muy significativo que de hecho la dinastía de David nunca fuese destronada de Judá; y cuando murió Salomón y su hijo Roboam fue mal aconsejado y se negó a mitigar las cargas impuestas por el esplendor de Salomón, diez de las tribus se negaron a reconocerle como rey: «Viendo todo Israel que el rey no le oía, replicó el pueblo a él diciendo: ¿Qué parte tenemos nosotros de David? No tenemos herencia en el hijo de Jesé! ¡A tus tiendas, Israel! ¡Mira ahora por tu casa, David!» (Rey. I 12:16). Ninguna voz se alzó para desacreditar como acto impío el rechazo del nieto de David. Por el contrario, incluso David, el favorito de Yahvéh, había sido confirmado en su autoridad por los ancianos de todas las tribus, quienes, al aceptarle, comenzaron por reconocer su consanguinidad:

> Vinieron todas las tribus de Israel donde David a Hebrón y le dijeron: hueso tuyo y carne tuya somos nosotros... Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel donde el rey a Hebrón. El rey David hizo un pacto con ellos en Habrón, en presencia de Yahvéh y ungieron a David como rey de Israel (Sam. II 5:1-3).

A la luz de la realeza egipcia, e incluso de la mesopotámica, la de los hebreos carece de santidad. La relación entre el monarca hebreo v

su pueblo estaba todo lo próximo a lo secular que puede estarlo una sociedad donde la religión es una fuerza viva. En esta situación hay un rasgo sin precedentes que es la independencia, la casi total separación de los vínculos que existían entre Yahvéh y el pueblo hebreo, por un lado, y entre Yahvéh y el linaje de David, por otro, ya que la alianza de Yahvéh con el pueblo es anterior a la realeza. Su alianza con David concernía al rey y a sus descendientes, pero no al pueblo. A través de Natán, Yahvéh prometió a David:

> Afirmaré después de tí la descendencia... Yo seré para él padre y él será para mí, hijo. Si hace el mal, le castigaré con vara de hombres y con golpes de hombre, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saul, a quien quité de delante de mí. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí, tu trono estará firme eternamente (Sam. II 7:12-16).

Fue solamente en época posterior cuando esta promesa se convirtió en la base de las esperanzas mesiánicas, cuando el pueblo reclamó tener una parte de ella. Tal como se hizo, fue un juramento a David tan simple y tan directo como lo habían sido las primeras promesas divinas a los Patriarcas (p. e., Gén. 15:18-21). Ello únicamente comprometía a Yahvéh a mantener la grandeza del linaje de David. Se podría argüir que esto presuponía la grandeza del pueblo hebreo, o por lo menos de Judá; pero esta conclusión no es ineludible. En ningún otro lugar del Próximo Oriente encontramos esta disociación entre un pueblo y su líder en relación con lo divino; con los hebreos encontramos paralelismo, mientras que en todos los otros lugares encontramos coincidencia. Se ha intentado hallar indicaciones de que el rey cumplía una función semejante a la de los gobernantes contemporáneos en la pobre información acerca del ritual hebreo, pero incluso si cogemos una frase excepcional y aparentemente simple, «(Salomón) sentóse como rey sobre el trono de Yahvéh en lugar de su padre David» (Cron. I 29:23), basta compararla con las frases correspondientes «trono de Horus» o «trono de Atum» * para darnos cuenta de que la expresión hebrea sólo puede significar «trono favorecido por dios», o algo parecido. La frase confirma lo que el relato de la exaltación de Saúl y los escrúpulos de David demostraban en primer lugar, a saber, que existe una interacción entre la persona del rey y la santidad igual que había una conexión entre el destino del rey y la suerte del pueblo. Pero estas relaciones no eran el nervio central de la monarquía, como lo eran en Egipto o Mesopotamia, sino, antes bien, contracorrientes debidas a la orientación religiosa de la sociedad hebrea, y su carácter secundario se destaca aún más claramente cuando consideramos las funciones del rey hebreo.

El rey hebreo normalmente se movía en la esfera profana, no en la sagrada; era el árbitro en las disputas y el líder en la guerra, pero se

* Véase pág. 171

puede decir, sin ningún género de dudas, que no era el líder del culto. El rey creaba las condiciones que hacían posible una forma determinada de veneración: el poder de David le permitió llevar el Arca a Jerusalén; las riquezas de Salomón le capacitaron para construir el templo; Jeroboam, Ahab y otros mandaron construir ídolos y dispusieron «arboledas» y «lugares elevados» para el culto a los dioses de la fertilidad. Pero el rey tenía un papel mínimo en el culto; normalmente no hacía sacrificios porque era la tarea de los sacerdotes. No interpretaba el deseo de los dioses, ya que también de esto se ocupaban los sacerdotes, quienes echaban a suerte los oráculos. Además, las intenciones divinas se daban a conocer a veces de forma más dramática cuando los profetas —hombres poseídos— gritaban «Esto dice el Señor». Con frecuencia estos profetas estaban en pugna con el rey precisamente porque el carácter secular del rey les daba derecho a censurarle.

La acusación más corriente que hacían los profetas al rey era la de infidelidad a Yahvéh, una «seducción» de su pueblo elegido (por ejemplo, Rey. II 21:9-11) para que imitaran las costumbres de los gentiles. El profeta Jehú, en el nombre de Yahvéh, dijo a Basa, rey de Israel: «Por cuanto te he levantado del polvo y te he puesto como jefe de mi pueblo Israel, pero tú has ido por el camino de Jeroboam y has hecho pecar a mi pueblo, Israel, irritándome con sus pecados» (Reyes I, 16:2). Esta clase de acusaciones se repiten con monótona regularidad por todo el Libro de los Reyes. La mayoría de los gobernantes «actuaban mal a los ojos del Señor»; y no podemos discutir la realeza hebrea sin considerar este mal que parece haberle pertenecido. Si los reyes seducían al pueblo, debemos admitir a la luz del testimonio egipcio y mesopotámico, que ofrecían al pueblo algo eminentemente deseable; el mantener la alianza de Yahvéh suponía un gran número de renuncias. En una palabra, significaba sacrificar el mayor bien que la religión del Próximo Oriente antiguo podía ofrecer: la armoniosa integración de la vida del hombre con la vida de la naturaleza. Los relatos bíblicos realzan las alegrías orgiásticas del culto cananeo a los poderes naturales; debemos recordar que este culto ofrecía también la serena conciencia de estar al unísono con el universo. En esta experiencia la religión oriental antigua recompensaba a sus devotos con la satisfacción del deber cumplido. Pero este favor sólo estaba al alcance de los que creían que lo divino era inmanente a la naturaleza y la religión hebrea precisamente rechazaba esta doctrina. Dios es absoluto, completo, inefable, trascendente a todo fenómeno, la sola y única causa de toda existencia. Dios es, además, santo, lo que significa que todos los valores son fundamentalmente suyos. En consecuencia, cada fenómeno concreto se desvaloriza. Hemos comentado en otra parte este trascendentalismo austero del pensamiento hebreo, que negaba los más altos valores y las potencialidades más apreciadas de los credos contemporáneos, y hemos dado la explicación de su origen [3]. Debemos señalar aquí que deja desprovista a la realeza de una función que ejerce en

todo el Próximo Oriente, donde su principal labor está en el mantenimiento de la armonía con los dioses de la naturaleza. Y así observamos —ya por tercera vez— la lógica interna y la consistencia del pensamiento del Próximo Oriente antiguo. Hemos descrito la naturaleza peculiar de la realeza hebrea, empezando por su relación con el pueblo y su pasado; se hubiera presentado con las mismas características si hubiéramos partido de la teología hebrea. El trascendentalismo de la religión hebrea impidió que la realeza asumiese la profunda importancia que poseyó en Egipto y Mesopotamia. En particular, impidió que el rey fuese instrumento eficaz de la integración de sociedad y naturaleza; negaba la posibilidad de dicha integración. Afirmaba con vehemencia apasionada —por medio de las personas de los profetas— que los intentos por parte del rey y del pueblo de experimentar esa integración eran incompatibles con su promesa de fidelidad a Yahvéh. Para el pensamiento hebreo, la naturaleza carecía de divinidad, y era totalmente inútil pretender una armonía con la vida creada cuando sólo la obediencia al deseo del creador podía traer la paz y la salvación. Dios no estaba en el sol y las estrellas, en la lluvia y el viento; eran sus criaturas y le servían (Deut. 4:19; Salm. 19). Todo intento de mitigar la forma severa de esta creencia en la trascendencia de Dios era corrupción. En la religión hebrea —y únicamente en la religión hebrea— el antiguo vínculo entre hombre y naturaleza se había roto. Los que servían a Yahveh debían renunciar a las riquezas, a las satisfacciones y a la consolación de una vida que se mueve armoniosamente con los grandes ritmos de la tierra y el cielo. No había festivales para celebrarlo, porque ningún acto del rey podía fomentarlo. El hombre quedaba fuera de la naturaleza, explotándola de por vida, ofreciendo sus primeros frutos como sacrificio a Yahvéh, usando sus metáforas para la expresión de sus estados de ánimo, pero sin participar jamás en su vida misteriosa, sin ser nunca un actor del grandioso espectáculo cósmico donde se hace que el sol «se alce contra el mal y el bien», y se envía la lluvia «a justos y pecadores».

Tampoco la realeza estaba anclada en el cosmos en opinión de los hebreos. Salvo a modo de contraste, no tiene cabida en un «estudio de la religión del Oriente Próximo antiguo en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza». El rey hebreo, como cualquier otro hebreo, estaba sujeto al juicio de Dios en un mundo extraño que —como supo David al morir (Sam. II 23:3-4)— se muestra amistoso solamente en esas raras ocasiones en que el hombre no demuestra ser indigno:

«El que gobierna a los hombres debe ser justo, en el temor de Dios, como luz natural al romper del Sol en una mañana sin nubes, haciendo brillar tras la lluvia el césped de la tierra.»

NOTAS

INTRODUCCION

[1] A. J. L. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia,* Vol. I (1923).

[2] Un útil término empleado por Miriam Schild Bunim, *Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective* (Nueva York, 1940).

[3] La facilidad con que se copian los hechos históricos sean pertinentes o no, demuestra la relativa poca importancia de los mismos. Ramsés III conservó los nombres de las ciudades conquistadas escritos en el templo funerario de Ramsés II para cuando utilizó los dibujos de este último como base para su propio templo; incluso en el Reino Antiguo encontramos que los libios que aparecen como víctimas de las conquistas de Pepi II, tienen los mismos nombres propios que los que aparecen en los relieves del templo de Sahure dos siglos antes (véase Jéquier, Pepi II, p. 14).

[4] *Studies Presented to F. Ll. Griffith* (Londres, 1932), Lám. 31.

[5] H. H. Nelson y otros, Medinet Habu, Vol I (Chicago, 1932), Lám. 35. Breasted, en *Studies Presented to F. Ll. Griffith,* págs. 267-71, ve en el relieve egipcio el prototipo de las versiones asirias. Bruno Meissner, en *Beiträge zur altorientalischen Ärchäologie (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft,* Vol VII, 1934), sostiene lo contrario, porque los carros fueron originariamente asiáticos. No existe, sin embargo, una influencia artística demostrable en ninguna de las dos direcciones. El conocimiento del carro tirado por caballos procede de Asia; pero Meissner entenebrece el tema al afirmar una dependencia artística basándose en la derivación demostrada de los mismos objetos pintados. El arte de Egipto y Mesopotamia nos presenta un aspecto distinto del caballo y el carro. La representación asiática en el «estandarte de Ur», el cuenco de oro de Ras Shamra, y los relieves de los reyes asirios muestran siempre al animal de tiro. Los egipcios desarrollaron su propia fórmula: una criatura retozona y noble con lomo hundido, y esta representación se encuentra ya en el reino de Amen-hotep II (tumba de User-het); Wreszinsky, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte,* Vol. I, Lám. 26a). Los sellos micénicos dan todavía otra versión del tema. Se diría que un león atacando el carro real por detrás se encontraría en tan pocas ocasiones como para exigir un origen común de este tema cuando se encuentre en Egipto y en Asiria, pero quizá nos confundimos ya en la premisa. El rey asirio «cazaba» dentro de un cuadro de soldados que formaban un muro con seis escudos; si el rey egipcio cazaba en el llano con ojeadores, podría surgir una situación parecida ya que en ambos casos cazador y pieza girarían dentro de un espacio limitado, y por lo tanto es posible que el tema se introdujera en el arte de los dos países independientemente.

[6] Brasted, *Ancient Records,* II, 865 (revisado por J. A. Wilson).

[7] No hay seguridad acerca de si la figura tenía una cabeza humana o de pájaro, ya que está incompleta (Borchardt, *Sahure,* I, 33; Pl. 8 y p. 21; *Neuserre,* págs. 46 y sig.).

CAPITULO 1

[1] G. M. Morant, «Study of Egyptian Craniology from Prehistoric to Roman Times», *Biometrika,* XVIII (1925), 1-52.

[2] Kees, *Götterglaube,* p. 122, se equivoca debido al hábito que tienen los arqueólogos de hablar de una «cultura» cuando se trata simplemente de una variante local de una civilización muy extendida. Por eso halla una corroboración arqueológica para su opinión que sostiene que la religión egipcia es un conglomerado de cultos locales sin conexión alguna. Cuando se interpreta adecuadamente es precisamente esta opinión lo que está en pugna con el testimonio arqueológico, puesto que los restos predinásticos de lugares muy distanciados son marcadamente homogéneos. La tasiense, badariense y amratiense son tres etapas sucesivas de una única cultura que cubre el Valle del Nilo y las regiones de los alrededores, aunque no el Delta. Esta cultura prevalece en muchos aspectos en la gercense; la semaniense ahora ha desaparecido totalmente.

La más reciente descripción de la civilización predinástica en sus varias fases se encuentra en la Introducción de *Die Altertümer den von-und Frühzeit Ägyptens* de A. Scharff («Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung», Vol. IV, Berlín, 1931). Véase también W. M. Flinders Petrie, *Prehistoric Egypt* (Londres, 1920). Ambos han sido corregidos por Helene J. Kantor, «The Final Phase of Predynastic Culture, Grezean or Semainean?», JNES, III, 110-46.

[3] La amaratiense propiamente dicha se encuentra en Egipto y Nubia y en la costa del Mar Rojo; muestra ciertas características que posteriormente aparecen en Libia (Scharff, «Vorgeschichtliches zur Lybyerfrage», ZÄS, LXI, 16 y sig.). Pero la fase badariense de la civilización predinástica, que evoluciona a amratiense, está representada en el desierto libio al oeste de Abidos (*Man,* 1931, Núm. 91) e incluso hasta tan al sur como la tercera catarata, cuatrocientas millas al oeste del Nilo (JEA, XXII, 1936, 47-48). Del Delta propiamente dicho no se sabe nada, ni de este aspecto ni de ningún otro.

[4] La prueba fundamental de que persisten hoy en día rasgos de una civilización africana antigua y de que, por consiguiente, las semejanzas entre los africanos modernos y los antiguos egipcios son siempre emanaciones de Egipto, nos la proporcionan ciertos brazaletes masai que son idénticos a dos encontrados en una tumba que data de un período entre los años 3000 y 2700 A. de J. C., que casi sin duda contenía no a un egipcio sino a un extranjero de Punt o Somalia. Véase *Studies Presented to F. Ll. Grifrith,* págs. 445-54. A la bibliografía allí citada se debe añadir: Wilheim Hölscher, *Libyer und Agypter* («Ägyptologische Forschungen», herausgegeben von Alexander Scharff, Heft 4, Nueva York), y Marianne Schmidl, «Die Grundlagen der Nilotenkultur», *Mitteilungen der Anthopologischen Gesellschaft* (Viena), Vol. LXV (1935). Un segundo argumento a favor de que el responsable de las semejanzas entre Egipto y el Africa moderna sea un sustrato camítico es el hecho de que estos rasgos fueran encontrados en un período anterior en Egipto y desaparecieron, mientras que en el Alto Nilo se conservaron por más tiempo y se encuentran hoy entre algunos pueblos salvajes (véase más adelante, cap. 4, n. 20).

Las comparaciones lingüísticas nos permiten llamar «camítico» a este sustrato del este y norte africano del antiguo Egipto. También es cierto que el antiguo egipcio tiene parecidos con las lenguas semíticas, y parecen ser de dos clases: rasgos comunes procedentes de un período anterior a que los grupos camíticos y semíticos se diferenciasen, y la influencia de lenguas semíticas evolucionadas (Ernst Zyhlarz, «Das geschichtliche Fundament der hamitischen Sprachen», *Africa* (Londres), IX, 1936, 433-52; «Ursprung und Sprachcharakter der Altägyptischen», *Zeitschrift für Eingeborenensprachen,* XXII, 1932-33, 1 y sig.; XXV, 1934-35, 161 y sig.). Zyhlarz considera el antiguo egipcio una lengua esencialmente camítica con dos razas camíticas independientes y una raza semítica identificable, y piensa que evolucionó como

un «Verkehrssprache» al igual que el francés de «l'Ile de France» se extendió por toda Francia y el «Hochdeutsch» por Alemania. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter,* pág. 64 con n. 1, también cree que el egipcio es una mezcla de lenguas. Lo que a nosotros nos interesa es observar la diferencia en las relaciones de la antigua cultura egipcia y las civilizaciones camíticas y semíticas, respectivamente —usando estos dos términos lingüísticos para abreviar. La cultura material y espiritual del antiguo Egipto se diferencia profundamente de las antiguas civilizaciones de los pueblos de habla semítica y muestra sorprendentes parecidos con la de los camíticos y semi-camíticos de Africa. Algunas de estas las trataremos en este libro. De las citadas en *Studies Presented to F. Ll. Griffith,* recordaremos aquí que las diferencias de peinado entre los ancianos y guerreros masai explican los rasgos característicos del peinado del faraón; que esas paletas de pizarra predinásticas muestran un tipo especial de circuncisión que todavía utilizan los masai, y que únicamente los masai y los antiguos egipcios consideran que el último día de visibilidad de la luna es el primer día del nuevo mes. Pero también están aquí metidos otros miembros del grupo este-africano; en Egipto y entre los masai, somalíes y bahima se conoce un tipo especial de arco simple. La extraña costumbre de llevar un puñal o navaja pegado al brazalete en la parte superior del brazo se encuentra en tumbas egipcias tempranas *(Scharff, Die archäologischen Ergebuisse der Vorgeschichtlichen Gräberfeldes von Abusir el-Meleq,* Leipzig, 1926, p. 49), en las momias del rey Kamosis y alguno de sus contemporáneos, y entre los nubios, bisharin, tuaregs y bereberes. Véase más adelante págs. 94-95, 184-190.

Por regla general he evitado aducir a rasgos del Oeste africano y me he limitado a pueblos modernos que muestran afinidades con los antiguos egipcios en habla y tipo físico o en ambos aspectos; pero la influencia camítica se encuentra en Africa fuera de estos límites (véase C. G. Seligman, *The Races of Africa,* ed. rev., p. 96, y W. D. Hambly, *Source Book for African Anthropology,* Chicago: Field Museum, 1927; mapa de los grupos lingüísticos africanos enfrente de la pág. 288).

Sobre el clima, fauna y flora del Egipto predinástico y faraónico, y para su equivalente actual en el Nilo Blanco del Sudán, véase Percy E. Newberry, «Egypt as a Field for Anthropological Research», *Smithsonian Report,* 1924, págs. 235-59. Véase también la obra de Passarge citada en la nota 18.

[5] En la literatura corriente se hace especial hincapié en las diferencias «originales» y subsecuente «sincretismo», concretamente en los temas religiosos; de esta manera se niega explícitamente la existencia de una religión egipcia. Por lo tanto, nosotros preferimos explicar las diferencias tal como están indicadas en el texto, a no ser que exista un testimonio de lo contrario. Véase también págs. 63-64.

[6] Sethe, *Urgeschichte.* Sethe reconstruyó el «Urgeschichte» con un solo principio: siempre que un dios era reconocido por todo Egipto, supone que su ciudad había sido la capital del país o de una gran parte del mismo, en uno u otro momento. Otros, tal como Junker, *Onurislegende,* p. 64 *et passim,* han sostenido que los cultos «se extendían» cuando sus partidarios subyugaban a sus vecinos, pero Sethe construyó una detallada historia de la época prehistórica y admite en su Prólogo el carácter puramente hipotético de su obra, pero por su impresionante dominio de las fuentes ha conseguido una aceptación general de sus opiniones; «persönliches Vorstellungsbild... Wer es nicht glauben will, mag es nicht glauber» de Sethe (Urgeschichte, págs. 2-3) se ha convertido ya en «Dem üblichen Verlauf in der ägyptischen Religionsgeschichte entsprechend...» (Junker, *Die politische Lehre von Memphis (Abhandlungen der Preusischen Akademie, Phil, -hist. Klasse,* No. 6 (1941) J, p. 62). Solamente Kees («Kultlegende und Urgeschichte», Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu göttingen, 1930, págs. 345-62) se opuso a las opiniones de Sethe, pero las suyas son igualmente inadecuadas. Su admirable conocimiento de las fuentes —y ese intencionado (Prefacio a *Totenglauben*)— está mezclado con un desconocimiento de la religión comparada; de ahí la inverosimilitud que confiere a sus discusiones y la poca base y vulgaridad de sus generalizaciones (p. ej., *Totenglauben.* págs. 31-38, y el tratamiento del mito y de las relaciones entre los fenó-

menos primitivos y naturales, y problemas similares en *Götterglaube).* No son guías válidas para la comprensión de los antiguos ni la racionalización ni la creencia en la envidia y rivalidad sin límites de los sacerdocios antiguos. En la vida religiosa no hay una realidad que corresponda a una frase como la siguiente que es típica de Kees: «In älterer Zeit war dagegen der Königsgott Horus das Machtziel des Min» *(Götterglaube,* pág. 200). La obra de Kees, como la de Sethe, han enriquecido nuestro conocimiento acerca de innumerables detalles de los cultos egipcios, pero no nuestra comprensión de la religiosidad egipcia. Ambos eruditos atribuyen gran importancia a Heliópolis; pero mientras que Sethe postula un reino predinástico centrado en aquella ciudad, Kees refiere su influencia a las dinastías Cuarta y Quinta. Ninguno cree, como hacemos nosotros, que su influencia se basó, no en un desarrollo político, sino en la categoría de sus teólogos y en su constante preocupación y formulación de creencias que habían sido mantenidas de una forma u otra por la mayoría de los egipcios desde un remoto pasado.

Recientemente Gardiner, en «Horus the Behdetite», JEA, XXX, 23-26, destruyó otro puntal de la reconstrucción de Sethe al demostrar que Horus de Edfu no era originario de Damanhur ni de ningún otro lugar del Delta occidental, sino más bien de un Behdet pantanoso en el extremo nordeste del Delta que no pudo haber sido (ibíd., pág. 59) la capital del estado del Bajo Egipto que postula. Gardiner no demuestra que Horus de Edfu procediera de ese lugar; por el contrario, indica que Behdet del Bajo Egipto adoptó dioses del Sur en los tiempos históricos y que por consiguiente pudo haber adoptado a Horus del sur de Edfu, donde la Tercera Dinastía había establecido ya a este dios (ibíd., p. 32). El argumento de que Horus llegó al Alto Egipto desde el Norte no parece tener más base que el papel del dios en las representaciones simbólicas de las Dos Tierras. Kees, *Götterglaube,* págs. 426-29, ha insistido una vez más en la falacia de este argumento. Debemos añadir que no se tiene derecho a proyectar una simetría tan llena de significado como la de la monarquía dual de Menes en un período anterior a la consumación de la unificación. Pero una vez que el par Horus y Set fueron utilizados para simbolizar a las Dos Tierras, era preciso que Horus representase al Bajo Egipto porque los dos santuarios de Set, en Ombos y Su, estaban en el Sur. En la Teología Menfita, a la que recurre Gardiner (obr. cit., págs. 24-25), Set aparece como dios del Sur, pero Horus *no* aparece como el dios indígena del Bajo Egipto (véase más adelante, págs. 50-51). Téngase en cuenta también que no se tiene derecho a leer en los títulos de la Primera Dinastía (p. ej., Gardiner, obr. cit., p. 5a con la nota II) «Horus el Behdetita» en vez de Horus. Véase también ibíd., p. 48, n. 4.

[7] Seligman, obr. cit., págs. 83-84.

[8] *Ibíd.*

[9] Denominamos «Menes» al creador de un Egipto unido porque la tradición egipcia le conoció por ese nombre. Sin embargo se podría discutir si realmente hubo algún rey de la Primera Dinastía —y si así fuera, cual de ellos— a quien sus contemporáneos conocieron por ese nombre porque el signo *mn* se encuentra en conexión con varios gobernantes. W. B. Emery, *Hor-Aha (Excavations at Saqqara,* 1937-38, El Cairo, 1939, págs. 4-7), ordenó el testimonio que se puede aducir a favor de una identificación de Aha con Menes. V. Vikentiev, ASAE, XXXIII (1934), 208 y sigs., XXXIV (1935), 1 y sigs., y XLI (1942), 276-95, se opone convincentemente a esta opinión. Pero la existencia del signo *mn* en más de un rey no prueba demasiado a favor o en contra de esta identificación; simplemente ayuda a explicar cómo el nombre de Menes llegó a ser la denominación tradicional del fundador de la Primera Dinastía. Drioton y Vandier *(L'Egypte,* págs. 162-63) investigan el problema clara y concisamente y concluyen que la identificación de Narmer con Menes es la hipótesis más aceptable. Petrie, *History of Egypt* (déc. ed.), 1-6; Sethe, *Urgeschichte,* páginas 177-78, y B. Grdsloff, ASAE, XLIV (1945), 279 y sigs., adoptan la misma actitud.

En vista de la inestabilidad de los usos de la escritura arcaica damos especial importancia al testimonio circunstancial. Narmer es uno de los reyes cuyo nombre

está unido al signo *mn* en las impresiones de sellos (Petrie, *The Royal Tombs of the Earliest Dinasties,* Parte II, Londres, 1901, Lám. XIII, Núm. 93), y su paleta (figuras 2 y 3) muestra a este gobernante conquistando al enemigo en el Delta (véase H. Ranke, «Eine Bemerkung zur Narmer Palette», *Studia Orientalia,* Helsingfors, 1925, págs. 167-75). Aparece también ahí con la corona del Alto Egipto y con la del Bajo Egipto, y como el representante simbólico de su pueblo. Por eso sabemos por los monumentos contemporáneos que Narmer llevó a cabo lo que la tradición consideraba ser obra de Menes; y por lo tanto, en nuestra opinión, es el que tiene más derecho a ser considerado como el fundador del Egipto faraónico.

[10] J. E. Quibell y F. W. Green, *Hierakonpolis,* Vol. I (Londres, 1900), Láms. XIX, XX, XXV y XXVIc.

[11] A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig, 1900). También Erman-Blackman, *Literature,* págs. 92 y sigs.

[12] Este tema merece un estudio especial. La tendencia a concebir el mundo en términos de pares en contraste parece camítica. Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten,* página 20, n. 1, *et passim,* la observa en los campos lingüísticos y sociales. El idioma egipcio conserva un *dualis,* pero no para dos objetos cualquiera, sino, específicamente, para los concebidos como un par (Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägypten* (Estrasburgo, 1916, pág. 97). Un ejemplo de las concepciones dualísticas que los antiguos egipcios (pág. 94 y cap. 5, n. 55) probablemente compartieron con los baganda es la idea de que el hombre nace como hermano gemelo. La tendencia a la elaboración dualística se advierte claramente en los textos religiosos. En ciertas escenas del Misterio de la Sucesión (pág. 151), casi todos los objetos utilizados en el ritual simbolizaban a un par de contrarios; la misma tendencia se manifiesta en la importancia trascendental que se daba a los antagonistas «per se», Horus y Set. Está claro que para una mentalidad dispuesta en esta dirección, la concepción de un Egipto unido en armonía en Alto Egipto y Bajo Egipto hubo de tener una enorme atracción.

[13] Véase más adelante, págs. 45-46. La más sorprendente evidencia de la concepción de los egipcios acerca de una totalidad como dualidad, la provee el nombre de la sala donde se juzgaba a los muertos en el Más Allá, y también probablemente la Sala del Juicio del visir; este nombre era «La Sala de las Dos Verdades» (!) (Sethe, *Die Einsetzung des Veziers,* pág. 27; C. J. Bleeker, *De beteekenis van de Egyptische godin Maat* (Leiden, 1929), pág. 60, n. 2; Sethe, *Kommentar* 1, 399-400).

[14] Kees, *Götterglaube,* págs. 178-79. El material al que allí se aduce muestra el moderno postulado de un estado premenita del Bajo Egipto con su capital en Buto para contraponerlo al testimonio procedente del Delta.

[15] Aparte de las hipótesis modernas acerca de los reyes premenitas existe una antigua tradición que se refiere a ellos. Aquí la analogía con la lista del rey babilónico es instructiva. Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago, 1939), ha indicado que en Mesopotamia, donde la unidad era un ideal, aunque normalmente estaban divididos, a las dinastías locales que corrían paralelas se les forzó a entrar en el esquema de un solo linaje que poseía la soberanía por sanción divina. Se ha demostrado también que en Egipto durante los confusos períodos intermedios entre los reinos Antiguo, Medio y Nuevo, gobernaron simultáneas «dinastías» que fueron enumeradas sucesivamente en las listas históricas, como se hizo en Mesopotamia. Suponemos que los egipcios tuvieron una actitud semejante respecto a los jefes predinásticos. El recuerdo de los grandes gobernantes persistió y se admitió, pero se entendió en los términos establecidos como consecuencia de la creación de la monarquía unificada; por eso encontramos que el Papiro de Turín mencionaba a reyes del Norte y de Memfis como gobernantes entre la dinastía de los dioses y los «Seguidores de Horus» (véase más adelante). En Manetón a estos reyes se les llama menfitas y tinitas, como para indicar que representan una proyección hacia atrás de unas primeras condiciones dinásticas, y aparecen entre el gobierno de los dioses y el «manium et semideorum regnum» (Ed. Meyer; *Ägyptische Chronologie,* Berlín, 1904, págs. 115-23, 203-4). En el fragmento de los anales que se conserva en la Piedra de Palermo preceden a

la Primera Dinastía nombres de reyes con la Corona Roja y otros con la Doble Corona (Breasted, «The Predynastic Union of Egipt», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale,* El Cairo, XXX, 1930, 709-24). Es posible que todo este material represente tradiciones percibidas en las formas de los tiempos históricos, y no demuestra la hipótesis de que un reino unido, o un unificado Bajo Egipto y un unificado Alto Egipto, precediese a la unificación del país bajo Menes. Si se objeta que no sabemos nada acerca del Delta de los primeros tiempos, sólo podemos ver en este hecho una razón adicional para evitar tales postulados como un reino premenita del Bajo Egipto. Véase también págs. 222-23 más adelante.

[16] Sethe, *Beiträge zur ältesten Ägyptens* (Leipzig, 1903), pág. 29 y n. 8; Borchardt, *Sahure,* 11, 116 y n. 8.

[17] En lamuy deteriorada sección IV de la Teología Menfita (examinada en nuestro próximo capítulo), Isis reconcilia a Horus y Set (II, 28b-31b) e insiste en que estén en paz en adelante. Isis normalmente defiende a Horus, pero en el pasaje en discusión parece presentarse como el trono que «hizo» al rey (véase más adelante, págs. 67-68). La Teología Menfita se ocupa de la naturaleza de la realeza; y en la persona del rey (una vez coronado) Horus y Set están en paz.

[18] Véanse también págs. 139 y 145 para textos de las Pirámides que atribuyen ciertas cualidades a un rey porque personifica a Horus y Set. Pyr. 848-51 describe la purificación del rey cuando entra en el Más Allá como las purificaciones de Horus y Set. La mejor descripción de las condiciones físicas en el Egipto primitivo se encuentra en S. Passarge, *Die Urlandschaft Ägyptens und die Lokalisierung der Wiege der altägyptischen Kultur* («Nova Acta Leopoldina», N. F., Vol. IX, Núm. 58 [Halle (Saale), 1940]).

[19] Kees, más recientemente en *Götterglaube.* págs. 194-99, 410-20, ha indicado que la conquista de Menes nunca fue concebida como un conflicto entre los seguidores de Horus y los de Set, y que el mito de Edfu, en particular, no tiene por qué ser considerado como reflejo de antiguos antagonismos políticos (véase n. 6 arriba citada). Pero también a Kees se le escapa la cuestión de la relación entre los dos dioses ya que ve en su conflicto una simple rivalidad entre dos divinidades del Alto Egipto, de acuerdo con su opinión general de que la religión egipcia es una lucha por la hegemonía entre los sacerdocios locales. Maspero, *Etudes de Mythologie,* II, 251, y especialmente W. B. Kristensen, en *Theologisch Tydschrift* (Leiden), XXXVIII (1904), 233-53, han insistido ya en que Horus y Set formaban un par de antagonistas, sin consideración a contrastes geográficos y políticos. Kristensen dice, en *Het Leven uit den Dood* (Haarlem, 1926), págs. 19-20, que Horus y Set representan los poderes divinos y demoníacos del mundo, y que el mundo está dividido entre ellos, «no en un sentido cosmográfico sino cosmológico». Véase más adelante, cap. 15, n. 12.

[20] Al final del libro de A. Reisner, *The development of the Egyptian Tomb down to the Accesion of Cheops* (Cambridge, Mass., 1936), aparece un plano combinado y reconstruido de las tumbas reales de Abidos según W. M. Flinders Petrie, *The Royal Tomb of the First Dynasty,* Vols. I y II (Londres, 1900-1901). Véase también Petrie, *Tombs of the Courtiers and Oxyrhynkhos* (Londres, 1925).

[21] Sethe ha demostrado que esta tradición que recoge Herodoto es probablemente la más exacta, en *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens,* págs. 121-41.

[22] Véase también Sethe (ibíd.). Se podría pensar que este nombre sugiere piedra caliza blanca pero ésta fue introducida por Djoser para la construcción en la Dinastía III. Las murallas de Menes debieron ser de ladrillo, posiblemente encalado, pero es poco probable que el nombre se refiera a este tipo de tratamiento corriente.

[23] Este título parece especialmente significativo si lo comparamos con otros «títulos reales» de las divinidades: «Amón-Re, Señor de los Tronos de las Dos Tierras, que gobierna en Karnak»; «Atum, Señor de las Dos Tierras, de Heliópolis». Se entendería fácilmente la simplicidad del título de Ptah y el uso del término *nesut,* rey, pero también específicamente «Rey del Alto Egipto», si el título procediese de la época de Menes.

[24] Véase más adelante, pág. 174. Se dice que incluso los templos fundados en la Dinastía XVIII o en la época de los Ptolomeos fueron construidos en un lugar que los dioses habían elegido para este fin desde el mismo principio.

CAPITULO 2

[1] Breasted fue el primero en señalar la importancia de este texto. Después de un estudio más amplio por parte de Erman, Sethe reconoció las oscuras «conversaciones sagradas» y con ello encontró la clave para comprender el documento en su totalidad *(Dramatische texte,* págs. 1-80). H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis (Abhandlungen der Prenssischen Akademie, Phil.-hist.* Klasse, «Núm. 23 [1939]) y *Die politische Lehre von Memphis* (ibíd., Núm. 6 [1941]), ha conseguido aclarar algo más sobre ciertos detalles, pero nos parece que las ideas más importantes que ha dado para la interpretación del texto no concuerdan en absoluto con el pensamiento egipcio. Desde cualquier punto de vista la Teología Menfita es un documento muy notable. Las copias existentes datan del siglo octavo a. de J. C.; es un bloque de granito sobre el que se ha copiado una obra antigua, que según cabe presumir fue escrita en un rollo de piel por orden del rey Shabako. El texto dice: «Mi Majestad copió este libro de nuevo en el templo de Ptah-que-está-al-sur-de-esta-Muralla. Mi Majestad pensó que es una obra de los antepasados. Había sido devorada por los gusanos. Se desconocía desde el principio hasta el final.» Sethe (obr. cit., págs. 2-5), aceptando la opinión de Erman de que el original de Shabako databa del Reino Antiguo, halla un fundamento filológico para atribuir la composición original del texto a un período aún más temprano, a saber, la Primera Dinastía, y señala lo bien que concuerda su contenido con esta opinión. Junker mantiene que el texto fue escrito en la Quinta Dinastía, pero «el testimonio interno» que cita como prueba de que no se puede remontar a un documento de la Primera Dinastía *(Götterlhre,* págs. 6-10; *Politische Lehre,* págs. 13-20, 61-72) consiste en unas conjeturas acerca de la situación política que nosotros consideramos gratuitas. En el capítulo 15 hallaremos más pruebas que apoyan la opinión de que la línea general del texto fue compuesta al principio de los tiempos faraónicos. El profesor R. J. Forbes, de Amsterdam, puso amablemente a mi disposición los dos textos de Junker mientras este libro estaba en la imprenta. Al mismo tiempo recibí *The God Ptah* (Lund, 1946) de Maj Sandmann Holmberg, en donde se ha estudiado todo el material relacionado con Ptah. Mrs. Holmberg (ob. cit., páginas 23, 51, 267) también rechaza las opiniones de Junker.

[2] Se distingue una falta similar de estructura en el «Misterio de la Sucesión» (véase más adelante, pág. 148) y en el texto cosmológico de H. O. Lange y O. Neugebauer, *Papyrus Carlsberg Núm. 1* (Copenhague, 1940), pág. 15, sec. 11, y pág. 65, donde se dice que la disposición del material está bien ideada pero que el escriba no lo indica de ninguna manera en el texto. Esta falta de estructura literaria se debe a la escasez de conjunciones, que, como indica De Buck, es una de las dificultades principales cuando se traducen textos egipcios; añaden las sentencias unas a otras sin dejar claro la interrelación que existe entre ellas (véase *Jaarbericht* Núm. 7: *Ex Oriente Lux* (Leiden, 1940), pág. 299).

[3] Preferimos la enmienda de Sethe a la de Junker; presupone menos.

[4] Págs. 110-111, 226-227. La distinción de los animales de Upwaut y Anubis como lobo y chacal o perro, es convencional y se basa en onomásticos griegos; los monumentos faraónicos y los restos de esqueletos no lo confirman (véase cap. 3, n. 16, y Gaillard, «Les animaux consacrés à la divinité de l'ancien Lycopolis», ASAE, XXVII (1927), 33-42).

[5] La traducción de Junker *(Götterlehre,* págs. 23-24; *Politische Lehre,* págs. 31-32) pasa por alto el relato que se saca de este pasaje, a saber, que la tierra se dividió por decisión de Geb y no por ninguna acción de Horus. La dificultad de la traducción de Sethe (que nosotros seguimos) consiste en el largo título de Ta-Tjenen que aparece como el «Gran Nombre» de «Este País». Por todo el texto se repite la teoría

de que la tierra de Egipto es esencialmente idéntica al dios subterráneo a quien la Teología Menfita magnifica. Pero en este pasaje deja poco claro la continuidad del argumento que así se desarrolla: Geb dio a Horus toda la tierra; por eso Horus fue rey y las dos coronas surgieron de su cabeza (la de Horus). La frase final reafirma una vez más que entonces las dos Tierras están unificadas bajo la sola autoridad de Horus. El punto de vista de Junker de que en este pasaje Ptah representa a Horus, o que se presenta idéntico a Horus, es totalmente insostenible. El texto establece que Ptah es el dios supremo. Por lo tanto Ptah se llama «Rey de Egipto» en cuanto creador; lo mismo se puede decir de Atum o de Re en la teología solar (véase más adelante, págs. 170 y sigs.). Pero la realeza de Horus es de un orden completamente distinto porque gobierna como heredero de Osiris y, en el mismo pasaje que está en discusión, es reconocido como legítimo heredero por el padre de Osiris, Geb. El es específicamente rey de Egipto, mientras que el creador es rey de Egipto porque es rey de cuanto él ha creado.

[6] Se pueden encontrar teorías semejantes en himnos posteriores de aclamación a Amón-Re: «Los Ocho Dioses fueron tu primera forma» (ZÄS, XLII, 1905, 30, 34).

[7] De las tres traducciones posibles que se han propuesto, nosotros preferimos la de Ermann porque expresa exactamente el significado e intención del texto; la de Sethe (obr. cit., p. 47): «Los dioses que se formaron en Ptah» expresa un criterio moderno acerca del texto, a saber, que fue un intento de combinar los dioses reconocidos de Egipto con Ptah. Esta opinión puede que sea históricamente correcta, pero, puesto que sugiere que existieron algunos dioses antes que Ptah, es diametralmente opuesta a lo que el texto propaga, a saber, que los dioses existentes no son más que manifestaciones de Ptah. La traducción de Junker (*Götterlehre,* pág. 17), «Die götter die in Ptah Gestalt haben», aunque mejor, tampoco logra expresar lo que dice el texto —que Ptah es *fons et origo* de todos los dioses y de todo lo demás.

Obsérvese que las ocho ecuaciones incluyen tanto deidades masculinas como femeninas y que se describe a Ptah, incluso en los textos tardíos, tanto concibiendo como engendrando (Sethe, obr. cit., pág. 48); pero no hay razón para llamar a Ptah un dios bisexual (como hace Kees en *Götterglaube,* pág. 163, donde habla de «innmanenter Doppelgeschlechtlichkeit»). La distinción de sexo es indiferente en un creador; el sol, por ejemplo, se llama el «padre y madre» de sus criaturas (Davies, *The Rocks Tombs of el Amarna,* IV, 28). La identificación de Ptah con Nun es más corriente que las otras (Stolk, *Ptah,* pág. 24; Holmberg, *The God Ptah,* págs. 115 y sigs.), puesto que Nun con frecuencia sólo representa al caos, al haber emergido el mundo, según opinión egipcia, de un desierto húmedo; además Ptah, en cuanto dios de la tierra, se manifestaba en la Colina Primigenia que emergió de Nun. Otra razón por la que se podría pensar que Nun era una forma de Ptah, es decir, Ptah antes de manifestarse en su forma más característica como tierra.

[8] El Ka es la fuerza vital (véase más adelante pág. 86, donde se comenta este pasaje más extensamente). De nuevo son posibles varias traducciones, y seguimos la de Sethe porque la de Junker *(Götterlehre,* págs. 40 y sigs.) supone una prioridad de Atum, teoría contraria a lo que el texto mantiene, a saber, que Atum fue la primera objetivación del espíritu de Ptah.

[9] Aquí seguimos a Junker (ibíd., pág. 49) en su traducción de hr sb3, «wegen der Lehre dass, aus der Erwägung dass», pero no en el tratamiento e interpretación que da al pasaje.

[10] Las Hemsut son la contrapartida femenina de los Kas (véase cap. 5).

[11] El último párrafo de la cita adquiere sentido si recordamos que la Ennéada (y por eso el universo que animan los nueve dioses) es considerada por los egipcios como una corporación a la que pertenecen todos los dioses (Sethe, obr. cit., pág. 49). Rechazamos la suposición de Junker *(Götterlehre,* págs. 68-74) de que el texto llegó hasta nosotros en un estado mutilado por lo que las doctrinas teológicas están erróneamente entremezcladas con fragmentos de una «Naturlehre». Hemos demostrado en otra parte *(Speculative Thought)* que el pensamiento mitopoético no puede ser «abstraído» de sus metáforas en que halla expresión; y la interacción de las refe-

rencias a Ptah y al corazón y la boca reproducen adecuadamente la idea de un poder que todo lo impregna.

[12] Sethe, obr. cit., pág. 60 y J. A. Wilson en *Speculative Thought.*

[13] Nuestras interpretaciones parecen estar apoyadas en especial por las líneas 56-57 de la Teología Menfita, que pueden parafrasearse: «De esta manera los dioses, incluyendo a Atum y su Ennéada, fueron creados; pero no hay que olvidarse de que su ser fue provocado y es mantenido ahora por un pensamiento pronunciado, una «palabra divina», del creador Ptah.» Podemos suponer que el que se añada «todas las palabras divinas» a «todas las cosas» de nuestra cita es un recordatorio semejante de las causas últimas. Es una característica típicamente egipcia el aplicar en la teología la creencia en el poder creador de las palabras, pero no la creencia misma, ya que esto último es casi universal en el pensamiento primitivo. Véase Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* págs. 403 y sigs., y L. Dürr, *Die Wertung der göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient* (Leipzig, 1938).

[14] La última frase la hemos sacado de Junker, *Götterlehre,* pág. 66.

[15] Véase también Sethe, obr. cit., pág. 39.

[16] Examinaremos entonces (cap. 15) la confusión que existe con respecto a la relación de Osiris con Abidos; como dios de los difuntos corrientes no se le conoció allí antes del final del Reino Antiguo, pero en cuanto forma mitológica del gobernante fallecido fue venerado en Abidos durante la Primera Dinastía y probablemente antes. Consideramos muy improbable la teoría corriente que mantiene que Osiris procedía del Delta.

[17] Sethe (obr. cit., pág. 78) aduce cierto testimonio de que hpr m t3 puede traducirse como «entró en la tierra», pero esto sería digno de considerar únicamente en el caso de que la traducción corriente «se hizo tierra» careciese de sentido; lejos de ser así, es esencial para nuestra comprensión del carácter de Osiris y del significado de esta parte de nuestro texto.

[18] Sería de esperar que Tor Irstam hubiera estudiado este tema en *The King of Ganda: Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa* (Museo Etnográfico de Publicaciones Suecas, Nuevas Series, Núm. 8, Estocolmo, 1944). Sin embargo no fue así; ha reunido un gran número de datos, pero, puesto que sólo se puede estimar el significado de cada uno de ellos cuando se conoce el contexto al que pertenecen, plantean muchos más problemas de los que resuelven si se presentan aisladamente. Además, las conclusiones de Irstam están viciadas por su dependencia de Baumann, Schilde y otros, que sostienen que la realeza sagrada o divina llegó a Africa desde Asia occidental, una opinión insostenible en vista de los datos que presentamos en el Libro II de nuestro presente trabajo.

[19] C. G. Seligman, *Egypt and Negro Africa: A study in Divine Kingship* (Londres, 1934), pág. 22.

[20] Ibíd., pág. 28.

[21] Ibíd., pág. 38.

[22] P. M. Küsters, «Das Grab der Afrikaner», *Anthropos,* XVI-XVII (1921-22), 919.

[23] Frazer, *The Golden Bough,* Parte IV, Vol. II, págs. 166-74.

[24] Esta es la forma corriente. Pero en vista del reproche de inconsecuencia que con tanta frecuencia se hace al pensamiento egipcio, debemos insistir en que no tratamos aquí de un dogma de una supuesta religión «osiriana» ya que reaparece la misma idea de realeza en otras formas cuando se enfoca la naturaleza del faraón desde otro punto de vista. Considerado como hijo y sucesor del primer rey, Re, el Faraón a su muerte «se funde con su progenitor» (págs. 125-26), y la relación con el nuevo rey, su hijo, en este contexto solar es la misma que describimos en nuestro texto. Por otra parte, la fórmula tebana, que incluye a Amón, expresa la misma idea, ya que el difunto rey, hijo de Amón(-Ré), se convierte en una forma del dios Amón, o, como dice el Dr. Nelson, «el rey 'osirita' fue identificado con el Amón de su templo (funerario)» (JNES, I, 127-55, esp. págs. 151-2). La relación filial, en cualquier forma, redujo el hecho histórico determinado —la muerte de un rey individual— a la inmutable fórmula mitológica que se conoce mejor por «Horus sucediendo a Osiris».

CAPITULO 3

[1] Escrófula curativa, «el mal del rey» que consistía en que el rey tocaba al paciente, fue introducido de nuevo en aquella época.

[2] Por ejemplo, Pyramid Text 1048C. En lo sucesivo se citará como Pyr. seguido por el número del párrafo, según la edición definitiva de Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte* (4 vols.; Leipzig, 1908-22), y *Übersetzung und Komentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* (citado en lo sucesivo como *«Kommentar»),* de los que estaban disponibles cuatro en la época que se estaba escribiendo este libro.

[3] A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egipte* (París, 1902), pág. 109.

[4] H. Junker, Giza, II, 49.

[5] Este símbolo puede interpretarse de dos formas: ambas dan forma a la denominación del rey que es corriente en época posterior. Se puede combinar con el halcón encima del nombre del rey o como «el Horus viviente» o como «Horus de los vivos» (esto es, el dios de los hombres).

[6] La palabra que normalmente se traduce por «horizonte» significa en realidad «Tierra de la Luz» o «Montaña de la Luz»; es el lugar donde sale el sol, que originariamente se concibió concretamente como unas montañas al este del Valle del Nilo, y conservó su significado como una región existente en el extremo oriental de la tierra (véase Charles Kueutz, «Autour d'une conception égyptienne méconnue», *Bulletin de l'Instituto Français d'Archéologie Orientale,* XVIII [1920], 121-91). No obstante, consideramos que la teoría de Kueutz sobre Harajte es insostenible.

[7] Schäfer, *Weltgebäude der alten Ägypter,* págs. 113 sigs., fue el primero en ver la importancia del peine de marfil y en interpretarlo correctamente. Gardiner, JEA, XXX (1944), 46 sigs., ha estudiado últimamente el disco alado y resumido las principales teorías en cuanto a su significado. Sethe, *Urgeschichte,* págs. 127 sigs., trastocó la historia de su origen al explicarlo como un «escudo de armas» ideado para un Egipto unificado. Sin embargo, el peine de marfil demuestra que el símbolo no fue un compuesto artificial, que tuvo antecedentes en las metáforas naturales de la religión primitiva y que conservó su carácter original como símbolo de Horus; pero se le dio una doble interpretación: en primer lugar, porque simbolizaba al dios que se encarnaba en el rey del Alto y Bajo Egipto, y en segundo lugar, por la naturaleza del dibujo. Por ejemplo, se encuentra un ureus con una corona roja en un lado del disco contrapesado por otro con una corona blanca.

Gardiner (págs. 49 sigs.) ve en el disco alado un símbolo de «la misma persona del rey»; se pudo usar de este modo el símbolo porque representaba a Horus (aunque al principio no necesariamente al de Behdet), pero sin duda no fue la inclusión del disco lo que hizo posible que el dibujo representara al faraón, puesto que éste no era igual a Re (cap. 2, n. 24, y más adelante, cap. 13) del modo que personifica a Horus. Según este razonamiento, parece que el disco del sol está relacionado principalmente con el halcón y no con el sol, ya que son las alas, y no el disco, su más importante componente. Por eso encontramos el epíteto «con plumas de muchos colores» como parte de la descripción completa del disco alado en los textos faraónicos.

En la figura 20 hay un amontonamiento de símbolos que no es insólito en Egipto; encima del disco alado encontramos pintado el cielo por segunda vez, ahora con forma del jeroglífico *p. t.,* curvado para encajar en la estela y sembrado de estrellas. El mismo jeroglífico reproduce el cielo una vez más encima de las figuras del rey y los dioses.

[8] Junker, *Giza* II, 51. Kees *(Götterglaube,* págs. 40-45) sugiere que el nombre de Horus era secundario en muchos lugares donde originariamente se había venerado a los dioses-halcones bajo otros nombres que a veces perduran en los tiempos históricos y la mayoría son epítetos; por lo tanto, no se puede decir si se referían a un solo dios o no. Aun cuando los antecesores de los egipcios adorasen a un dios

con forma de halcón, es probable que las distintas localidades realzaran distintos aspectos de esta deidad en donde se establecía su culto. No podemos saber si el nombre «Horus» formaba parte de la tradición primitiva o si se extendió en los tiempos históricos, como piensa Kees; si uno admite que en vista de la homogeneidad física y arqueológica del Egipto predinástico debe postularse una comunidad de creencias correspondiente (por supuesto no se puede demostrar), el modo en que el nombre «Horus» llegó a designar al dios-halcón por todo el país pierde importancia. Véase también n. 21 más adelante.

[9] Gardiner y Sethe, *Egyptian Letters to the Dead,* págs. 11-12.

[10] Véase págs. 77-78. J. S. F. Garnot ha estudiado detalladamente los textos referentes a «Le tribunal du grand dieu sous l'Ancien Empire égyptien», *Revue de l'histoire des religions,* CXVI (1937), 26-34. Sus objeciones a la identificación del «gran dios» con el farón son válidas en el caso del rey *vivo*, pero no invalidan la identificación del «gran dios» con el rey *muerto.*

[11] Gardiner y Sethe, obr. cit. La mayoría de los argumentos que aduce Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* págs. 170-71, y Kees, *Totenglauben,* págs. 31 sigs., para demostrar que Re se llamaba «el gran dios», están viciados por el hecho de que también el dios-cielo Horus tenía un aspecto solar. A veces, sin embargo (p. ej., Pyr., 1471c) se piensa sin duda en Re, pero entonces parece que se utiliza el epíteto de un modo algo vago, como es corriente en tiempos posteriores. Véase también H. Jacobson, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* («Ägyptologische Forschungen», Heft 8, herausgegeben von Alexander Scharff, Glückstadt, 1939), págs. 55 sigs.

[12] Junker, *Giza* II, 47 sigs. Desgraciadamente Junker postula un dios-cielo de naturaleza universal, con el que el dios-halcón Horus se hubiera fundido. No hay datos para esta complicación (véase también Anthes, en OLZ, XL, 1937, 218 sigs.); y el mismo carácter de Horus, tal como se revela en los textos que hemos comentado, demuestra que la suposición de Junker es gratuita. En *Die Götterlehre von Memphis* y en *Der sehende und blinde Gott* (Munich, 1942), Junker afirma que bajo la denominación *Wr,* «el grande», se oculta el dios universal y que este dios no sólo estaba combinado, por razones de sincretismo, con Horus, sino también con Atum. Sin embargo, este término no es un nombre, sino un epíteto, que significa «el más grande y primogénito», y se le da también a otros dioses, tal como Ptah y Osiris. Véase Kees, *Götterglaube,* pág. 172, y n. 4 y nuestra nota siguiente. La antigüedad y atracción universal del dios-cielo halcón en Egipto, se demuestra por la extraordinaria expansión y ramificaciones del tema del ojo que procede de él. El Ojo del Sol y el dañado Ojo de la Luna tienen un papel mucho más preponderante en la mitología y ritual de los antiguos egipcios de lo que podemos demostrar dentro de los límites de este libro (véase más adelante, págs. 136, 149, 153-154).

[13] El término «dios supremo» comporta ciertas reservas cuando se utiliza en el contexto del politeísmo. El carácter dinámico del poder explica por qué muchas divinidades muestran una tendencia al universalismo (véase cap. 12, n. 8). Pero poco tiene que ver esta admisión con la pretensión de un monoteísmo original por lo que aboga W. Schmidt *(Der Ursprung der gottesidee)* o incluso con la modificada pretensión de R. Pettazzoni («La formation du monothéisme», *Revue de l'histoire des religions* (1923), págs. 193-229; «Allwisende höchste Wesen», *Archiv für Religionswissenschaft* (1930), págs. 209-43) de que el cielo era en todas partes el dios omnisciente y omnipresente. Se puede estar dispuesto a admitir que la evidencia indica una general inclinación humana a considerar los cielos como sede del poder sobrehumano; pero las generalizaciones acerca de un «Hochgott» vician nuestro entendimiento desde el mismo comienzo y probablemente llevaron a Junker a la teoría rechazada en la nota anterior; no explican ni las creencias típicamente egipcias acerca de Horus ni tampoco las de acerca de Re y pasa por alto a Osiris, igual que conduce, por ejemplo, a una interpretación de las creencias Shilluk (E. O. Widengren, *Höchgötterglauben im alten Iran* («Uppsala Universitets Ärsskrift», núm. 6 [1938], págs. 357-58), que hace hincapié, erróneamente, en el *deus otiosus.* Juok.

porque está en el Cielo, y no considera las muy importantes creencias referentes a Nyakang. Véase más adelante, pág. 221, y también nuestro cap. 12; y (sobre Juok) C. G. Seligman, en *Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories at The Gordon Memorial College, Khartoum* (Londres, 1911), vol. IVB, *General Science,* pág. 220.

[14] El doctor Harold H. Nelson me ha llamado la atención sobre unas cuantas excepciones a esta regla: en unas reproducción de la Ennéada como un cuerpo y en tres bloques en Karnak (uno del santuario de granito de Hatsepsut, uno en la Sala Hipóstila y otro en el templo de Jonsú), Set es antropomórfico y sólo se le puede identificar por la inscripción.

[15] H. Kees, *Lesebuch,* pág. 28, núm. 41 (Louvre, Estela C 286). Kees, *Totenglauben,* pág. 194, y Sethe, *Kommentar,* III, 175, señalan que Pyr. 632 da a entender la concepción póstuma de Horus.

[16] Nina de Garis Davies, *Ancient Egyptian Paintings* (Chicago, 1936), muestra a Nefitis en la lámina XCIII. Otras reproducciones están catalogadas en B. Porter y R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography,* I, 45, tumba 66, bajo 2. Mrs. Davies escribe en el volumen del texto (pág. 181): «El pájaro... está dibujado exactamente igual que el halcón de Horus, pero queda demostrado, tanto por su color como por su nombre genérico *edjret* que normalmente se le da, que es un milano real.» Efectivamente, los egipcios, en sus pinturas, no hacían una distinción entre estos pájaros, lo mismo que no la hacían entre el lobo, el chacal y el perro (véase cap. 2, n. 4, y también G. Bénédite, «Faucon ou Eperviver», *Monuments Piot,* XVII [1909], 23-28; Th. Hopfner, «Der tierkult der alten Ägypter», *Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenchaften, Phil.-hist. Klasse,* vol. LVII, núm. 2 [1914], pág. 107). Véase también más adelante, cap. 14, n. 69.

[17] Véase A. H. Gardiner y N. de Garis Davies, *The Tomb of Amenemhet* (Londres, 1915), pág. 49, n. 2; Pyr. 1280.

[19] H. Junker sostiene que Hathor no pudo haber sido la madre de Horus porque Horus era un dios universal; pero este término es de dudosa validez (véase nota 13 de este capítulo), y la multiplicidad de enfoques comentada en este libro repetidas veces (véase también *Speculative Thought,* cap. I) explica la coexistencia de concepciones imaginativas que a nosotros nos parecería que se excluyen mutuamente. El argumento de Junker *(Der sehende und blinde Gott,* pág. 40, mitad inferior) consiste en ingeniosas suposiciones, pero sin demostrar, coronadas por la conclusión de que los egipcios son culpables de «Verwirrung» (ibíd., pág. 141). Preterimos aceptar los textos egipcios y rechazar las suposiciones de Junker; de esta manera también se libra uno de la confusión. Por ejemplo, Junker ve un «Vermischung der Auffassungen» (ibíd., pág. 41, n. 1) en Brugsch, *Drei Festkalender,* lámina 4. Aquí se considera a Horus de Edfu como esposo de Hathor, como es corriente en época anterior; si queremos saber por qué se pudo llegar a esta teoría cuando originariamente fue su madre, sólo tenemos que referirnos al misterio del Kamutef (véase más adelante, cap. 14). Además el texto dice que Hathor está embarazada y es el niño Horus el que está «dentro de su cuerpo; dentro de ella se está preparando una casa para Horus; por eso su nombre es Hathor (Casa de Horus)». Luego no hay posible confusión, sino un claro testimonio de que una diosa Hathor fue originariamente la madre de Horus, porque la imagen que explican los egipcios en el texto es apropiada únicamente para la madre embarazada y no para la esposa; además se puede corroborar el uso de esta imagen para la madre. Véase más adelante, pág. 193

[20] A. Rusch, «Die Stellung der Osiris im theologischen System von Heliopolis» (AO, vol. XXIV, 1924), interpreta Pyr. 446 como prueba de que Osiris era a veces el marido de Hathor, porque no comprende que en el texto se conciben dos aspectos distintos del rey; su estudio es un buen ejemplo de la naturaleza irreal y estéril de la «explicación» de moda de los fenómenos religiosos por medio de postular evoluciones en otras esferas, tal como la política.

[21] En este capítulo desarrollamos los varios aspectos del rey en cuanto Horus basándonos en Pyr. 446a, a fin de demostrar el carácter singular de los textos egipcios; pero el lector no debiera suponer que únicamente este texto constituye el testimonio sobre el que se basa la interpretación. A través de este libro se encontrarán pruebas de que el egipcio trataba de expresar sus ideas religiosas formulando conjuntamente modos de enfoque independientes que nosotros llamaríamos mutuamente excluyentes, pero que él no pretendía que fueran combinados dentro de una concepción más comprensible. De este modo, no se pensaba que el dios Horus quedaba absorbido por su encarnación en el faraón, sino que seguía existiendo independientemente, siendo poderosamente manifiesto en la naturaleza. Por eso el rey, «Horus de los Vivos», podía venerar al dios cósmico Horus. En época posterior se reproducen en el arte complejas situaciones teológicas de este tipo: se muestra a Ramsés II adorando a una estatua de un dios-sol con cabeza de halcón, llamado «Ramsés, el Gran Dios, el Señor del Cielo» (véase Scharff, en ZÄS, LXX, 48 sigs.). Con referencia al rey haciendo ofrendas a una estatua de sí mismo véase nuestro capítulo 21, D.

Sethe, *Kommentar,* II, 269, interpreta Pyr. 466a de otro modo; intenta una racionalización del texto considerándolo más bien una discusión de origen que una afirmación teológica; pero es gratuito enmendar el texto y decir «Horus el hijo primogénito de sus padres» cuando conocemos «Horus el dios mayor (es decir, el más grande)», como se describe en la sección A de este capítulo. Pyr. 301, a lo que hace referencia Sethe, también se oscurece por la elaboración que propone y encontramos ahí una clara afirmación de tres aspectos distintos de la realeza colocados uno al lado del otro: 1) Unas es heredero de Geb, que es el que dispone de la realeza en cuanto dios de la tierra y padre de Osiris (véase pág. 50); (2) Unas es heredero de Atum, que fue el primer rey y prototipo de la realeza (véase cap. 13). 3) Unas está en el trono de Horus, el dios mayor, el más grande, en cuanto encarnación de aquel dios. No se puede enmendar estas tres afirmaciones y hacer así que parezcan consecuentes en el sentido moderno, pero son perfectamente claras si las consideramos complementarias, y hallan un paralelismo en un texto igual referido a Ramsés II, citado más adelante (pág. 195). Es muy posible que los varios aspectos del dios Horus evolucionasen para convertirse en deidades cuasi-independientes si recibieron distinto énfasis en las diveras localidades donde se adoraba a Horus (véase n. 8 y págs. 166-67 más adelante). Por ejemplo, en Letópolis, Haroëris, «Horus el Viejo», conservó el carácter del gran dios independiente, mientras que el aspecto de hijo prácticamente desapareció. Este último aspecto, por otra parte, fue importante en el culto funerario o dondequiera que Horus fuese venerado en relación con Osiris, como en Abidos. Para Kees (ZÄS, LXIV, 104-7), el Horus mayor o Horus el Gran Dios es «una mera figura teológica de origen cósmico», ideada con el expreso propósito de hacer que una variedad de dioses-halcones locales fuesen lo suficientemente importantes como para poder compararlos con Re. Por eso Kees cree que la identificación de este dios con Horus hijo de Isis es una paradoja; y enumera varios pasajes que, según él, revelan cierta confusión, sincretismo o un «Allzufrühe Verschlingung der Mythenkreise». Pero, una vez que nos damos cuenta de que los egipcios podían expresar distintos aspectos de un dios o rey por medio de imágenes independientes y complementarias, la mayor parte de estos pasajes tienen sentido; las dificultades las crea simplemente el erróneo punto de vista de Kees. Roeder, «Horos» (art.), en *Pauly-Wissowa,* vol. XVI, da una útil lista de los siete aspectos de Horus que eran lo suficientemente independientes para los griegos como para nombrarlos como dioses diferentes.

[22] Moret, obr. cit.

[23] Kees, *Opfertanz,* pág. 69.

[24] Este y otros muchos ejemplos están catalogados por Hugo Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige* («Agyptologische Forschungen», Heft, 7, herausgegeben von Alexander Scharff [Glückstadt, 1938]), págs. 65 y siguientes. El doctor H. Nelson llama mi atención sobre Mariette, *Abydos,* vol. 1.

lám. 28, donde el rey dice de sí mismo: «Hizo (esto) como monumento suyo a sus padres, los dioses que están en el templo de Men-maat-re.»

[25] Una forma de juramento; sobre el Ka véase cap. 5.

[26] Breasted, *Ancient Records,* IV, 850 (revisado por J. A. Wilson).

[27] La introducción del título «Hijo de Re» como parte sistemática del protocolo del rey quizá se debió al problema teológico que presentaba un cambio dinástico. Cuando el nuevo gobernante no era el verdadero hijo de su predecesor, la realidad estaba en desacuerdo con la fórmula «Horus, el hijo de Osiris». El título «Hijo de Re», sin embargo, basaba la capacidad del rey como gobernante en la indudable libertad del dios para engendrar un sucesor siempre que así lo deseara. Es significativo que el relato del Papiro Westcar cuente los sucesos contemporáneos de la introducción del título «Hijo de Re» en el protocolo; se describe a un profeta prediciendo a Jeops que a su nieto le sucederían tres niños, a quienes Re había engendrado en la mujer de un sacerdote heliopolita, y con el tiempo se convertirían en los tres primeros reyes de la Quinta Dinastía. De este modo, la extinción de un linaje real podía explicarse como resultado de una elección premeditada del dios, mientras que la antigua fórmula de una sucesión automática —Horus sucediendo a Osiris— no dejaba una salida semejante. Un llamamiento parecido a la libre elección del dios iba implícito en la justificación de Hatsepsut cuando subió al trono a pesar de ser una mujer (véase más adelante, pág. 68).

[28] Asimismo Sethe, *Urgeschichte,* pág. 85.

[29] «OIC», XVII, 48. Véase también Spiegelberg, «Der Stabkultus bei den Ägyptern», *Recueil de travaux,* XXV, 184-90. Incluso la «barba falsa» real y los dos toldos reales eran venerados como dioses (Sethe, en Borchardt, *Sahure,* II, 97, y Gardiner, JEA, XXX, 29-30).

[30] Pyr. 317c; *Urk.,* IV: 82, 16; 180, 11; etc. J. E. Gautier y G. Jéquier, *Memoires sur les fouilles de Licht* (El Cairo, 1902), pág. 34, fig. 31.

[31] Sethe, *Urgeschichte,* pág. 85, que cita Pyr. 1154b y Pyr. 1153b. El trono está cargado de *baraka,* «santidad», que es también el poder de la realeza (véase Westermarck, en *Man,* 1908, núm. 9). Véase también cap. 1, n. 17, de este libro.

[32] Isis ya había adquirido estas características en la Dinastía XVIII, como lo demuestra, por ejemplo, una estela del Louvre (Kees, *Lesebuch,* pág. 28, núm. 41).

[33] Kees, *Götterglaube,* pág. 151, explica la combinación de Isis y Osiris simplemente afirmando que Isis fue «traída» de una ciudad de los alrededores de Busiris y que fue «una esposa adecuada»; puesto que consideraban a la rana Hequet como la esposa del carnero Jnun, y el antropomórfico Ptah estaba casado con la leona Sejmet, el razonamiento parece un tanto flojo.

[34] Petrie, *Royal Tombs,* vol. II, lám. II, núms. 13 y 14; W. B. Emery, *Hor-Aha* (El Cairo, 1939), págs. 4-5.

[35] Mariette, *Abydos,* vol. II, láms. 54-55, líns. 13-19, según Kees, *Lesebuch,* página 42, núm. 70.

[36] C. E. Sander-Hansen, *Das Gottesweib des Amun* (Copenhague, 1940), ha demostrado que en la Dinastía XVIII la función de reina madre tuvo un significado teológico: se dio el título de «esposa del dios» (probablbemente póstumamente) a la antepasada de la dinastía, Aahotep, la madre de Aahmes, su primer rey. El título descendía de madre a hija, y la princesa que tenía este título se casaba con el futuro rey, su hermano; a veces se tenía que mitigar esta disposición, y entonces la princesa se casaba con un medio hermano que no era el hijo de la «esposa del dios». Cuando nacía un heredero, la madre recibía el título de «madre del dios», además del de «esposa del dios» que ya tenía (ibíd., pág. 20). No se siguió con esta costumbre después de Mutemuya, la reina de Tutmosis IV y madre de Amenhotep III, posiblemente porque no nació ninguna hija; de este modo, aunque no fue abolida, la institución perdió su sentido original, que había sido el de establecer la sucesión hereditaria no sólo por línea masculina en el hijo de Amón-Re que gobernaba Egipto, sino también por línea femenina en el receptáculo de la semilla divina. Se enten-

derá mejor esta concepción teológica en relación con el misterio del Kamutef (páginas 199-202).

[37] Moret, *Royauté,* pág. 66, n. 2, ha enumerado algunos de los lugares donde se usa la expresión. Véase también adelante, pág. 100-101, el discurso de los dioses a Amón con respecto a Hatsepsut.

[38] Traducción del Dr. J. A. Wilson de *Urkunden,* IV: 219-21. Véase también las palabras de Ptah a Ramsés II: «Soy tu padre... Asumí mi forma como carnero, Señor de Mendes, y te engendré en tu augusta madre» (Breasted, *Ancient Records,* Vol. III, párr. 400).

[39] Moret, *Royauté,* págs. 66-67, ha visto esta conexión y, además, recuerda la conclusión de Maspero de que unas creencias similares están a la base de un relato del origen divino de Alejandro el Grande.

[40] J. Spigel, «Die Grundbedeutung des Stammes *h m*», ZÄS, LXXV, 112-21. Las objeciones de Gardiner (JEA, XXIX, 79) no son decisivas; la circunlocución indudablemente «evita la referencia directa a la persona sagrada del rey», y la ausencia de un determinativo para miembro probablemente se deba a que la frase procede de un período dinástico temprano.

[41] A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig, 1909), pág. 15, 1, 13.

[42] El significado de los títulos reales ha sido tratado por Moret, *Royauté,* cap. 1, y por G. J. Thierry, *De Religieuze beteekenis van het Egyptische Konigschap* (Leiden, 1913). Müller describe la evolución histórica de los títulos, obr. cit. (n. 4 anteriormente citada).

[43] JEA, IV, 249.

[44] Müller, obr. cit., págs. 54 y sigs.; Kees, *Götterglaube,* pág. 412.

[45] Breasted, *Ancient Records,* II, 145.

[46] Este *nomen* a veces asume el carácter de un apellido: la Dinastía XI usa «Antef» y «Mentuhotep»; la XII, «Amenemhet» y «Senusert»; y la XVIII, «Amenhotep» y «Tutmosis».

[47] La denominación de «Faraón», que significa «la gran casa, el palacio», es una circunlocución del tipo de «La Sublime Puerta» del sultán del Imperio otomano.

[48] B. Z. y C. G. Seligman, *The Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (Londres, 1932), página 90. Se pueden encontrar muchos ejemplos de esta costumbre en otros pueblos africanos en el libro de C. G. Seligman, *Egypt and Negro Africa: A study in Divine Kingship* (Londres, 1934).

[49] Gardiner, «The Autobiography of Rekhmire», ZÄS, LX, 69.

CAPITULO 4

[1] En el capítulo ii de nuestro libro *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation,* en preparación, hemos tratado de la función que realizaba el faraón en el estado con mayor detalle de lo que ha sido posible en un libro cuyo título es *Kingship and the Gods.*

[2] Kees, *Kulturgeschichte,* pág. 42.

[3] Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums,* I, 2, 192.

[4] C. J. Bleeker, *De beteekenis van de Egyptische Godin Maat* (Leiden, 1929, pág. 33; según Mariette, *Karnak,* pág. 35. Cf. *Recueil de travaux,* XXIX, 162-63. Bleeker es un discípulo de W. B. Kristensen y fue este último el primero que interpretó *maat* como un concepto con implicaciones tanto cosmológicas como éticas; p. ej., *Het Leven uit den Dood,* págs. 70 y sigs.

[5] A. H. Gardiner, PSBA, XXXVIII, 50. Véase Spiegelberg, «Die ägyptische Gottheit der "Gotteskraft"», ZÄS, LVII, 145-48, y más adelante, cap. 5, n. 1; para su relación con las teorías básicas de la Teología Menfita véase J. A. Wilson, *Speculative Thought,* págs. 54-59.

[6] Gardiner, *Admonitions,* p. 84.

[7] Es posible que los lectores que no hayan tenido la experiencia de contemplar el efecto social de las fuerzas espirituales encuentren una terminología totalmente diferente aplicable a la relación entre el rey y el pueblo; se les remite a N. S. Timasheff, *An Introduction to the Sociology of Law* («Harward Sociological Studies», Vol. III, Cambridge, Mass., 1939) y en especial a la Parte III (págs. 171-94): «Un grupo social donde el fenómeno del poder se presenta como un grupo polarizado que consiste en dos elementos en correlación: el activo (los que dominan) y el pasivo (los dominados)» (pág. 172). «Desde el punto de vista introspectivo, el factor fundamental en la conciencia de los individuos en una estructura de poder es una disposición a llevar a cabo las sugerencias que provienen de (que desean) los que dominan» (página 177). «Toda estructura de poder es un hecho histórico y surge en determinadas circunstancias como resultado de unas fuerzas que explican totalmente su estructura en la etapa primitiva» (pág. 185).

[8] Kees, *Kulturgeschichte,* págs. 185 y sigs., y Erman-Ranke, *Ägypten und ägyptische Leben im Altertum* (Tubinga, 1923), págs. 92 y sigs.

[9] Kees, *Götterglaube,* pág. 179 con n. 2.

[10] Borchardt, *Sahure,* II, 76, n. 7, 77, 97. Jéquier, *Pepi II,* págs. 18-19, se opone a esta traducción porque se muestra a los Parientes Reales en puestos subordinados, asistiendo en ciertos ritos; pero nosotros hemos visto que también se les encuentra en este tipo de puestos en el gobierno. Sin duda en ambos casos se trata de personas que sacan algún privilegio de un parentesco muy lejano con la casa real.

[11] Es significativo que las biografías de los dignatarios del Reino Antiguo que vivieron durante el reinado de más de un rey no describan sus vidas como carreras ininterrumpidas en el servicio sino que agradecen sus rangos sucesivos como distinciones independientes recibidas del faraón. Véase por ejemplo Breasted, *Ancient Records,* volumen I, párrs. 256-63; también párrs. 293-94, 307-15, 320-24, etc. Véase ibíd., párrafos 375-85, sobre los nombramientos reales para cargos cuasi-hereditarios.

[12] Kees, *Kulturgeschichte,* pág. 186 con n. 4.

[13] La división de Egipto en castas que sostiene la mayor parte de los autores clásicos, forma parte de la desintegración del tradicional orden social egipcio que siguió a la usurpación de la corona por parte del sumo sacerdote de Amón. Véase Ed. Meyer, «Götterstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten» *(Sitzungsberichte der Prussischen Akademie, Phil.-hist. Klasse,* 1928), págs. 495-532.

[14] J. Roscoe, *The Baganda,* pág. 86. Sólo se reconocen dos clases sociales: la sangre real y los plebeyos. El estudio que hace Roscoe de los dignatarios y sus funciones, de sus diferentes relaciones con la persona del rey, y, en realidad, todo su bosquejo del reino nativo de Uganda, es una lectura muy instructiva para un egiptólogo. Tampoco entre los shilluk se permite a las princesas que se casen, porque casarse con un príncipe sería incesto y con un plebeyo profanación; entre los barundi, que también están gobernados por un rey divino de raza camítica, «el rey cede la jefatura de algunas partes de sus sultanatos a ciertos jefes, en casi todos los casos parientes (hermanos, tíos, primos), miembros de la familia real *(baganwa)*» (Georges Smets en *Man,* 1946, número 6, pág. 14).

[15] En las tumbas posteriores no parece que los títulos sean tan fidedignos, y se pierde la pureza de la estructura de la burocracia, el lazo sanguíneo entre el gobernante y los dignatarios. También puede observarse en las tumbas funerarias una pérdida similar de las prerrogativas y distinciones de viejo cuño; como bien se sabe, la entrada de los muertos en la otra vida y el puesto que allí tienen están descritos en los textos a partir del Reino Nuevo con unos términos que en los textos de las Pirámides no se aplican más que al rey. En las tumbas tebanas de la Dinastía XVIII encontramos en los ritos funerarios a participantes con títulos reservados para los dignatarios de más alto rango del Reino Antiguo (véase pág. 231); del mismo modo que encontramos a ilustres personas del Reino Medio ostentando dignidades y títulos que en el Reino Antiguo representaron altas distinciones. Los príncipes locales actuaban de sacerdotes supremos de los dioses locales (uno en Meir llegó incluso a exigir festivales de Sed para sí mismo), y también se otorgaron un título que se traduce por «Príncipe

Hereditario», literalmente «boca del pueblo», que en el Reino Antiguo se reservó para los príncipes reales.

El Reino Medio restauró, en cierta medida, las antiguas distinciones. El visir Mentuhotep, de la Dinastía X, se llama a sí mismo un «Príncipe Hereditario por orden de los Dos Señores» (el rey, Horus-y-Set).

[16] Se da un ejemplo excelente de la opresión de un pobre y de sus dificultades en conseguir una satisfacción legal en la narración referente a las quejas del «Campesino Elocuente», Friedrich Vogelsang, *Kommentar, zu den Klagen des Bauern* (Leipzig, 1913), y Erman-Blackman, *Literature,* págs. 116-33.

[17] Para el estudio más reciente de las inscripciones del visir Rejmire véase Norman de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-mi-re-cat Thebes* («Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition Publications», Vol. XI, Nueva York, 1943). Véase también Kees, *Kulturgeschichte,* págs. 88 y sigs.; Peet en JEA, X, 125.

[18] Breasted, *Ancient Records,* Vol. II, parts. 666-70.

[19] Véase n. 17, anteriormente citada.

[20] Este problema ha sido estudiado detenidamente por G. A. Reisner, *The Development of the Egyptian Tomb,* págs. 117-21 (véase también el Indice, «entierro Sati»). En el Sudán, todavía en el Reino Medio, se enterraba vivos a muchos familiares dependientes, sobre todo mujeres, con el cabeza de familia (Reisner, *Excavations at Kerma,* «Harward African Studies», Vol. V, Cambridge, Mass., 1923); esto recuerda el entierro del rey de Banyoro «en una tumba alineado con los cuerpos vivos de sus esposas y criados» (Seligman, *Races of Africa,* pág. 213) y el del rey de Uganda (Roscoe, obr. cit.), así como el de los jefes de los zande y nyam-nyam (Reisner, *Kerma,* pág. 72). La distribución por épocas de esta costumbre provee un paralelo exacto del de la deformación de los cuernos del ganado que trataremos más adelante (pág. 187). Estas costumbres, originarias de África, se conocían en Egipto en la época predinástica (Reisner, *Kerma,* págs. 73-74, examina varios enterramientos predinásticos), pero cesan en la época faraónica, mientras que en las regiones bárbaras del Alto Nilo perduran algo más, a pesar de la influencia egipcia; todavía las conservan algunos africanos modernos que proceden del antiguo sustrato camítico.

[21] Normalmente, con el obsequio de la tumba, se otorgaban unas tierras a las que se incorporaban trabajadores para proveer las ofrendas necesarias y de este modo se hizo posible una graduación de favores; la siguiente línea, por ejemplo, aparece en una inscripción en la que un dignatario se dirije al rey Sahure: «Es una orden que tu Ka, amado de Re, ha dado; que se me concediese una estela de piedra» (Sethe, *Urk.,* I, 38; PSBA, XXXVIII, 50). A veces los que habían hecho méritos recibían, si no tumbas completas, puertas falsas o mesas de ofrendas hechas en los talleres reales, u obsequios especiales que incluían en los sacrificios, o sólo se les permitía poner algunas inscripciones. Esto ocurrió en el caso del sacerdote Rawser que recibió un golpe accidental con el cetro del rey en una ceremonia; para indemnificarle, el rey hizo que tallaran el suceso en una piedra y que la pusieran en su tumba (Selim Hassan, *Excavations at Gizeh, 1929-30,* Oxford, 1932).

[22] Raymond Weill, *Les Decrets royaux de l'Ancien Empire égiptien* (París, 1912), número 34; Sethe, *Urk.,* I, 304-5 (traducido por J. A. Wilson).

[23] Erman, en ZÄS, XXXVIII, 144 y sigs.

[24] A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte,* París, 1902, págs. 42-43, 55.

[25] A. de Buck, *Het typische en het individueele by de Egyptenaren* (Leiden, 1929).

[26] La traducción más reciente es de R. O. Faulkner en JEA, XXVIII (1942), 5.

[27] Breasted, *Ancient Records,* Vol. IV, esp, párrs. 822, 824, 835. Gardiner revela el sentido del primero (822) en JEA, XXI, 219 y sigs.

[28] Breasted, *A History of Egypt,* págs. 427-35. Véanse los relieves de Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte,* Vol. II, Láms. 16-25 (Abidos); Láms. 63-80 (Luxor); Láms. 92-106 (Rameseon); Láms. 170-74 (Abu Simbel). Para el estudio más reciente véase Charles Kuentz, *La bataille de Cadech* («Memoires de l'Institut Français d'Anchéologie Orientale», El Cairo, 1928).

[29] Según A. de Buck en *Studia Aegyptiaca*, «Analecta Orientalia», XVII, (1938). 48-57.

[30] Rudolf Anthes, *Die Felseninschriften von Hatnub* (Sethe, *Untersuchungen*, volumen IX, Leipzig, 1928), grafito, 25; traducido por J. Spiegel, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth* (Glückstadt, 1937), pág. 75. La inscripción muestra ingenuamente el prestigio que adquería el príncipe dentro de su propio círculo cuando le llamaban para consultarle. «Fue un confidente del rey; los príncipes del Alto Egipto vinieron a él (v. gr., para pedir sus buenos servicios).»

[31] Alfred Hermann, *Die ägiptische Königsnovelle* («Leipziger ägyptologische Studien», Heft. 10, herausgegeben von W. Wolf), ha estudiado este tipo de relatos desde este punto de vista (véase esp. págs. 8-20).

[32] Schäfer, OLZ, 1929, págs. 234 y sigs.; obr. cit., 1931, págs. 89 y sigs. y 697; ASAE, XXVIII (1928), 126; obr. cit., 1937, págs. 131 y sigs.

[33] Estas diferencias hallan expresión tanto en el arte como en los textos. En el Reino Antiguo, los dioses llevaban a los cautivos atados ante el faraón (Borchardt, *Sahure*, Vol. II, Lám. 5); en el Reino Nuevo, el faraón aniquila a los enemigos delante de los dioses impasibles (nuestra Fig. 5). En cuanto a los textos, podemos comparar, por ejemplo, la siguiente inscripción de Seti I en el templo de Wadi Abbad (JEA, IV, 245) con el texto de Pepi II que hemos citado en la página 78; los dos se preocupan de que las generaciones futuras conserven los monumentos e instituciones del rey; no obstante, hay una gran diferencia en su espíritu:

> «...Su Majestad vino a adorar a sus padres, todos los dioses, y dijo:
> ¡Salve a vosotros, grandes dioses que creasteis el cielo y la tierra a vuestro gusto! Me favoreceréis, por toda la eternidad, perpetuaréis mi nombre para siempre, en la misma medida que yo os sirvo, soy bueno con vosotros y cuido de los asuntos que vosotros deseais.
> Por lo tanto diréis a los que vendrán, reyes, dignatarios y pueblo, que confirmen mis hazañas por mí... Hablad, y se obrará de acuerdo con vuestras palabras porque sois los señores. Mi vida ha transcurrido fiel a vosotros para obtener mi mejora con vosotros. Haced que duren mis monumentos para que mi nombre se perpetúe con ellos.»

Por supuesto es conveniente recordar que Seti I fue el gran restaurador del imperio, de los cultos y templos, tras la sacudida del período de Amarna y que se acabó con la sucesión hereditaria a causa de tres reyes que no eran de origen real —Ay, Haremhab, un general, y el padre de Seti, Ramsés I, también general. Véase también más adelante, pág. 141 y cap. 10, n. 12.

[34] Debiera corregirse la traducción de Erman-Blackman, *Literature*, págs. 72 y sigs., según la de R. O. Faulkner en *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, págs. 69-73; A. de Buck, *Mélanges Maspero*, Vol. I, 2 («Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», LXVI, 846-51) y B. Gunn en JEA, XXVII, 2-6.

[35] Traducción revisada por J. A. Wilson.

[36] *Literature*, págs. 278179.

[37] Omito aquí, como en otras partes, afirmaciones que nos suenan a lisonja de los cortesanos, a pesar de que es probable que los antiguos encontraran en ellas un mayor porcentaje de realidad del que encontramos nosotros. En este contexto, por ejemplo, podríamos citar de la Estela de Kubban de Amenhotep III: «Si tú mismo dijeras a tu padre, el Nilo, el padre de los dioses: 'Fluya el agua en las montañas' él actuaría según tus palabras» (traducción del Dr. J. A. Wilson, en *Speculative Thought*, pág. 80.

[38] J. Frazer, *The Golden Bough*, parte I, Vol. I, pág. 354.

[39] Ch. Palenque, *Le Nil aux temps pharaoniques*, págs. 72 y sigs., 87. A. Moret, *La mise à mort du dieu en Egypte* (París, 1927), págs. 10 y sigs. Stern en ZÄS, XI (1873), 129 y sigs.

[40] Fuerza vital. Véase cap. 5.

[41] Erman-Blackman, *Literature*, págs. 84-85.
[42] G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Nueva York, 1938), pág. 214.
[43] Erman-Blackman, *Literature*, pág. 297. Spiegelberg, en OLZ, XXX (1927), 73-76, señala que este canto fue escrito en el año 4 de Ramsés IV; pero, tanto en forma como en contenido, refleja el espíritu de la subida al trono tan fielmente que Adolf Erman en su *Literatur des alten Ägypter* lo cita como ejemplo de himno de la subida al trono. Véase también De Buck en *Bibliotheca Orientalis* (Leiden), I (1944), 67.

CAPITULO 5

[1] Estudiado por Gardiner en PSBA, XXXVIII (1916), 43-54, 83-95. Debemos recordar que estos conceptos no son puramente descriptivos, como lo serían para nosotros. Hu, por ejemplo, no significa una orden dada en un tono autoritario, sino una orden que posee un poder intrínseco que impone obediencia. Como ejemplo de personificación citaremos la explicación de Gardiner de que Hu, a veces, se llama «Hu, el hijo de los Kas de Urt-Hique». Ahora bien, Urt-Hique, «grande por su magia», en la corona del faraón, es una denominación de la diosa-cobra Wadjet. «Los Kas de Urt-Hique, según esto, serían los varios atributos o aspectos de la autoridad real, de la que Hu... podría ser considerado como su resultado o 'hijo'.»
[2] Véase G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten* (Jena, 1915).
[3] Véase *Speculative Thought*, págs. 13-14, 16-17; también nuestro Indice bajo «Multiplicidad de enfoques».
[4] Véase Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolische Formen*, Vol. II: *Das mythische Denken* (Berlín, 1925); Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les societés inferieures* (París, 1910) *(How natives Think*, Nueva York, 1926). Lévy-Bruhl definió claramente las diferencias entre el pensamiento mitopoético y el moderno, pero fue demasiado lejos (véase *Speculative Thought*, cap. I). Cuando, en ocasiones, hablamos de pensamiento primitivo o pre-griego —en vez de mitopoético— no es nuestra intención sugerir que se debe considerar a los egipcios y mesopotamios como salvajes modernos, o que las tendencias creadoras de mitos desaparecieron con los griegos. Véase, por ejemplo, más adelante cap. 11, n. 4. Pero, por muy irracional que sea el hombre moderno en sus razonamientos o en sus reacciones, no obstante, no concede autoridad únicamente al pensamiento «científico»; es la falta de esta norma lo que sitúa al pensamiento primitivo y pre-griego fuera de nuestro entendimiento, al menos que aceptemos la diferencia y nos adeptemos a sus consecuencias.
[5] V. Grönbech en el libro de Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgechichte* (Tubinga, 1925), II, 559 y sigs. Véase asimismo Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages* (Oxford, 1939), pág. 14: «El derecho especial a la señoría poseído por la familia más noble del pueblo siempre se apoyó en cierta virtud interna distintiva —una virtud que podía percibirse en el ojo radiante de un príncipe de sangre real».
[6] Carl Meinhof, *Afrikanische Religionen*, pág. 62. Hofmayr en *Anthropos* (1911), páginas 120 y sigs., cuenta que sólo los antepasados de los grandes jefes y reyes de los shilluk eran objeto de culto. Sir Henry Johnston, *The Uganda Protectorate*, II, 832, cuenta lo mismo de los masai.
[7] G. Steindorff en ZÄS, XLVIII, 151-53, y Kees, *Totenglauben*, pág. 68, han comprendido que se debe hacer una distinción entre el Ka del rey y el de los plebeyos.
[8] Egipto presenta un testimonio excepcionalmente claro de esta creencia en las cartas de personas en vida a sus parientes fallecidos; tratan de asuntos cotidianos y piden al destinatario que ayuden a resolverlos. En una ocasión se

le pide a una madre que arbitre entre sus hijos, uno fallecido y el otro todavía con vida. En otra carta, se le pide a un hombre que «despierte» a sus antepasados y que con su ayuda arregle los asuntos de su viuda y de su hijo pequeño, víctimas indefensas de unos parientes avarientos. Estas cartas son documentos privados, libres de la doctrina oficial o de la imaginación; son la expresión espontánea de gente en apuros y demuestran que daban por hecho la supervivencia después de la muerte, porque los muertos participaban en esa indudable realidad, su propia angustia, esperanzas o resentimiento. Véase Gardiner en Brunton, *Qau and Badari,* I, 76 y sigs.

[9] *Bulletin of the Museum of Fine Arts* (Boston), XXV, 74 y Fig. 18; véase J. A. Wilson en JNES, III (1944), 202, n. 5.

[10] «No es la muerte sino el ritual lo que abre el camino hacia la vida futura. El momento en que el espíritu emprende su camino no es el momento en el que muere el cuerpo, sino en el que se entrega a la tierra con las debidas observancias rituales» (John Layarde, «The Journey of the Dead», *Essays Presented to C. G. Seligman,* pág. 118). Esta afirmación, que se refiere al pueblo de Malekula en Melanesia, podría también aplicarse a los antiguos egipcios, ya que también ellos creían que los que no tenían un entierro apropiado no alcanzaban la vida eterna, o, por lo menos, serían condenados a una forma de existencia más penosa en la Otra Vida. Por lo tanto, la expresión «estar cansado», que significa «estar muerto», quizá sea algo más que un eufemismo; corresponde al «descanso del Ka» de la reina Meresanj.

[11] Pyr. 122d.

[12] Van der Leeuw (ZÄS, LIV, 62) se equivoca, por lo tanto, si saca la conclusión de que el Ka existe fuera del cuerpo durante la vida del hombre, como un «alma externa».

[13] Véase, por ejemplo, Georg Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst* (Leipzig, 1902).

[14] Frankfort, en *Archiv für Orientforschung,* XII (1937-39), 134-35.

[15] Del mismo modo que se puede hablar del espectro de un hombre determinado, aunque el hombre esté muerto y exista en lo sucesivo sólo como espectro, los textos funerarios egipcios hablan del Ba del hombre. Esto ha inducido a alguien a creer que el Ba es una *parte* del hombre, en vez de pensar que es un aspecto del muerto, a saber, su manifestación a los vivos. Este error, y la incapacidad de admitir la «multiplicidad de enfoques» egipcia, explica la falta de claridad en el de otro modo útil artículo de Eberhard Otto, «Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen», ZÄS, LXXVII (1943), 78-91, que me llegó mientras se estaba imprimiendo este libro.

[16] Kees, *Totenglauben,* pág. 407.

[17] Gardiner, JEA, XXIV (1938), 157 y sigs., esp. pág. 168.

[18] Se trata del Ba en su debido contexto —las creencias egipcias acerca de la vida después de la muerte— en el cap. IV de nuestro libro en preparación *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation.* Véase también Ranke, ZÄS, LXXV, 133, y Kees, *Totenglauben,* pág. 60, que observa que prácticamente no se menciona en las tumbas privadas del Reino Antiguo; esto se debe a la ausencia de pinturas o descripciones de la otra vida en estas tumbas. Tales representaciones no son corrientes antes de la Dinastía XIX. En el Reino Antiguo, los textos y decoraciones proveen el conjunto de objetos que son necesarios para una vida deseable tras la muerte (véase también más adelante, cap. 10, n. 22, y págs. 174-75, 231). El Dr. J. A. Wilson me ha indicado una mención del Ba en una tumba del Reino Antiguo: Sethe, *Urk.,* I, 186, 14.

[19] La conversación del «hombre cansado de la vida» (Erman-Blackman, *Literature,* páginas 86-92), en la que un hombre platica con su Ba, no invalida nuestra teoría, porque el que habla, a punto de cometer suicidio, está suspendido sobre la antesala de la muerte y es ahí donde su Ba le hace frente.

[20] Puede que tenga sus orígenes en ese sustrato de la cultura africana que perdura hoy en día, pero nuestros datos no son concluyentes. Las mejores autoridades en camíticos y semicamíticos escriben acerca de los shilluk: «Todo hombre con vida tiene tanto *wei* como *tipo;* lo primero significa 'aliento', 'vida'; lo segundo 'sombra'.

'imagen', como la que se refleja en el agua o en un espejo. Ya nos hemos referido al *cen* de uno que muere con furia y malevolencia: un elemento malévolo superviviente o espectro; y hay una palabra *aneko* que significa 'espectro', es decir, el espíritu de un muerto. También puede haber un elemento *winyo* (lit.: 'pájaro') de cuyas funciones no podemos decir nada» (B. Z. y C. G. Seligman, *The Pagan Tribes of the Anglo-Egiptian Sudan,* pág. 103). Hay claras semejanzas con las antiguas creencias egipcias en cuanto al Ka, sombra, imagen y Ba; pero no no son lo bastante específicas. Fuera de Africa predominan unas teorías aún más complejas acerca de la naturaleza del hombre: se dice que el hombre primitivo nunca cayó en el error de considerarlo (el Ego) como un todo unificado, o de pensar que era estático», pero que por otro lado, los primitivos como los egipcios, cometen el «error» de la «concretización de ideas» (Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher,* Nueva York, 1927, págs. 259 y 264). No puedo juzgar si se podrían entender las teorías de los maori, dakota y batak que describe Radin, a la manera del concepto egipcio, como aspectos independientes e inconexos del hombre; pero en cualquier caso, demuestran una vez más que nuestros conceptos no se corresponden con los de los primitivos.

[21] Véase el excelente estudio de Walter F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens* (Berlín, 1923).

[22] Ibíd., págs. 59-63.

[23] Véase Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Nueva York, 1938), pág. 296.

[24] Véase Sethe, *Dramatische Texte,* págs. 61-63.

[25] El plural no es corriente en relación con las personas que no son reales. En una frase poco común de una inscripción de la tumba de Ptahhotep se dice del muerto: «Los antepasados y sus Kas cogen su mano» (Sethe, *Urk.,* I: 189). El Dr. Wilson me ha dado otros dos ejemplos del uso de este plural: Sethe, *Urk.,* I: 190, y Firth y Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries,* I, 230; II, Lám. 24A. A nosotros este ejemplo determinado nos sugiere más bien personificación que abstracción; pero véase más adelante, págs. 98-100.

[26] Erman-Grapow, *Wörterbuch,* V, 91-92, da muchos ejemplos en los que «Ka» y especialmente el plural «Kau» deben ser traducidos por «alimento».

[27] A veces destinan específicamente unas ofrendas para el Ka de un dios. El doctor H. H. Nelson ha llamado mi atención sobre un interesante bloque esculpido de una construcción de Hatsepsut que encontró M. Chevrier hace unos años, con muchos de sus colegas, erigido dentro del tercer pilón de Karnak. La reina está ofreciendo alimentos y otros obsequios a Amón, a quien se venera con muchos nombres en muchos templos, estando presente en todos ellos. El texto dice que las ofrendas son para «Amón en todo lugar en donde esté su Ka» (véase *Biblical Archaeologist,* VII, 1944, 49).

[28] J. Spiegel, «Die Grundbedeutung des Stammes *hm*», ZÄS, LXXV, 118-19, indica que el sentido original del término era «reanimador del cuerpo (muerto)» y que la interpretación «siervo del Ka» es secundaria, a pesar de que fue establecida en el Reino Medio. Véase también, más adelante, cap. 11, n. 8.

[29] H. H. Nelson, en JNES, I, 131, y Fig. 5. Esta personificación era corriente. Las pirámides, por ejemplo, también estaban personificadas (véase C. Wilke, en ZÄS, LXX, 56-83).

[30] Erman-Blackman, *Literature,* pág. 59, sub. 12.

[31] Gardiner, *Egyptian Grammar,* Glosario, y también en PSBA, XXXVII (1915), 257.

[32] Erman-Grapow, *Wörterbuch,* V, 87-88.

[33] Cfr. *mulungu,* pág. 86.

[34] Gardiner, *Egyptian Grammar,* pág. 172, n. 12.

[35] V. Grönbech, en *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Tubinga, 1925), II, 557, de Chantepie de la Saussaye.

[36] H. Junker, *Giza,* II, 158; H. Jacobsonn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (Glückstadt, 1939), págs. 60-61.

[37] N. de Garis Davies, *The Rock Tombs of El Amarna,* I, 49. Compárese también el texto de nuestra pág. 53.

[38] El Cairo, No. 20538.

[39] Véase también Pyr. 162 y 1.357.

[40] Pyr. 815-16.

[41] Lepsius, *Denkmäler,* III, 34b.

[42] A. M. Blackman, en JEA, III, 199-207.

[43] Véase, cap. 1, n. 4.

[44] Naville, *Deir el Bahari,* Vol. II, Lám. 51. No se encuentra este objeto en las escenas del nacimiento de Amenhotep III en Luxor. El Dr. Nelson ha tenido la amabilidad de verificarlo «in situ», por mí. La diosa reproducida por A. Gayet, *Le Temple de Louxor* («Mémoires de la Mission Archéologique française au Caire», Vol. XV, París, 1894), representa a Selket, y el objeto que tiene en su mano es el escorpión y no el vaso *hes.* El dibujo de Gayet es inexacto (obr. cit., Lám. LXX, Fig. 199).

[45] C. G. Seligman y M. A. Murray, en *Man,* 1911, Núm. 97.

[46] Blackman, en JEA, III, 235 y sigs. Para un estudio detallado y completo del tema véase Von Bissing, «Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures», I *(Abh. der Bayer. Akademie, Phil.-hist. Klasse,* Vol. XXXII, Núm. 1, Munich, 1922), 37-46.

[47] Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum,* II, Blatt 16, Piedra 39.

[48] Sethe, en Borchardt, *Sahure,* II, 76-77.

[49] Del mismo modo podría explicarse el hecho de que un objeto que se parece mucho al estandarte de la placenta real aparezca unido al frente del estandarte de Upwaut en los textos de las Pirámides. W. Stevenson Smith, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom,* pág. 137 y Lám. 30, ha publicado unos relieves tempranos —probablemente de la Dinastía III— y ha señalado que el estandarte de la placenta y el objeto en el estandarte de Upwaut se representan de un modo idéntico, y en ambos casos la superficie está cubierta por pequeños puntos cortados, siendo esto un fuerte argumento a favor de la identificación. Está en contra, el corte derecho al dorso del objeto nombrado en último lugar, y aunque se desconoce el sentido que pueda tener su nombre, *shedshed,* no es igual que el que se usa para la palabra «placenta». Ninguna de las objeciones son concluyentes. Upwaut se llama el «Señor del Shedshed», y se dice que los reyes muertos van al cielo sobre dicho objeto (Pyr. 539-40, 800a, 1036a). Veremos (págs. 195-96 y sigs.) que el rey deseaba entrar en el cuerpo de la diosa Nut a fin de volver a nacer de ella, y hay indicios de que (Sethe, *Kommentar,* III, 11-12 y Erman-Grapow, *Wörterbuch,* IV, 566, 14) estos textos posiblemente daban a entender que el rey entraba en el cuerpo de la diosa-madre por medio de magia benévola, usando un objeto surgido de ella.

[50] Firth y Quibell, *The Step Pyramid,* Vol. II, Láms. 17 y 49.

[51] Es posible que también en Egipto la creencia de que la placenta era un gemelo nacido muerto encontrara expresión en las costumbres funerarias. En Sakkara, Djoser fue enterrado bajo la Pirámide Escalonada, pero se colocó una segunda tumba bajo las murallas del recinto meridional del área. Ricke ha demostrado *(Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des alten Reichs,* I, 70) que tanto la Pirámide Escalonada como la tumba meridional pueden compararse con lo que se conoce con el nombre de «pirámide de la reina», que está en la parte meridional de los recintos de las pirámides del Reino Antiguo, Jéquier ha indicado *(Douze ans de fouilles dans la necropole memphite,* págs. 43-44) que estas pequeñas construcciones no pueden haber sido tumbas de reinas; puede que fueran tumbas para la placenta del rey, como sugirió Lauer *(La pyramide à degrés,* I, 111-12). Lauer prefiere pensar que son lugares de entierro para los intestinos, pero no hay ningún tipo de prueba que apoye un punto de vista u otro. Quizá sea significativo que se terminara antes la tumba meridional del complejo de Djoser que la Pirámide Escalonada.

[52] Blackman, «The Pharaoh's Placenta and the Moon-god Khons», JEA, III, 235-49.

[53] El Dr. J. A. Wilson ha llamado mi atención sobre algunos casos en el Reino Medio (H. Ranke, *Personennamen,* I, 271, 4, 12, 13) y sobre Pyr. 402a, donde aparece un dios *hnsw* (con «s» suave) que podría ser el mismo que Jonsu, aunque este nombre utiliza la «*s*» aguda. Sethe, *Kommentar,* II, 157, es también de la misma opinión . La palabra *hnsw,* con «*s*» aguda, como el nombre del dios, se encuentra en textos médicos con el significado de «tumefacción, tumor o absceso», que tiene una buena explicación si aceptamos la etimología que se da en el texto relacionando el nombre del dios con la placenta.

[54] Van der Leeuw, en JEA, V, 64.

[55] En el caso de los buganda no es solamente la placenta del rey la que se considera como gemelo nacido muerto, sino a la de todos los hombres. Por consiguiente, todo el mundo lleva en una bolsa sobre su persona el cordón umbilical seco, e imperan unos tabús muy definidos; por ejemplo sólo algunos pueden comer el fruto del árbol bajo el que está enterrada la placenta de un hombre (Frazer, *The Golden Bough,* Parte I, Vol. I, págs. 195-96). Si existieron costumbres semejantes en Egipto, no sabríamos acerca de ellas ya que permanecerían dentro del ámbito del folklore no escrito. Pero la creencia de que la placenta es un gemelo nacido muerto existe en el Egipto actual, y puede que sea una reliquia. Los fellahin llaman a la placenta *el-walad-et-tani,* el «otro» niño o el «segundo» hijo; y esto no es un simple modo del habla, ya que las mujeres en ciertas circunstancias la tratan como harían con un niño muerto. De igual modo que una mujer intenta atraer al espíritu del niño muerto dentro de su cuerpo para que pueda concebir otra vez, también intenta capturar al espíritu del «otro niño», la placenta (W. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt,* pág. 63, cfr. pág. 67). Esta costumbre demuestra que los egipcios modernos, como los buganda, atribuyen un espíritu a la placenta; y esta creencia es la más sugestiva de un vestigio antiguo, ya que no es general en el mundo árabe. En Irak, por ejemplo, a veces la placenta hace el papel de un gemelo pero se sabe que es un truco, que tiene por finalidad engañar al espíritu maligno Qarina ofreciéndole un sustituto de su bebé (E. S. Drower, *Iraq,* V, 110). Otros pueblos también creen en que el futuro del recién nacido depende del trato que se dé a la placenta. Véase la Introducción de E. S. Hartland al artículo sobre «Nacimiento» en *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics,* II, 639; Frazer, *The Golden Bough,* parte I, Vol. I, págs. 182-200.

[56] J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour,* Lám. XXXIII, ¡donde se omiten los brazos del signo del Ka!; Borchardt, *Statuen und Statuetten,* Vol. I *(Catalogue général,* El Cairo, 1911), Núm. 299.

[57] Borchardt, *Sahure,* Vol. II, Lám. 46; Jéquier, *Pepi II,* Láms. 36, 41, 61.

[58] ZÄS, XLVIII, 157. Es significativo que el Ka de los reyes lleve el nombre del rey Horus, el nombre que le pertenece en cuanto dios. La divinidad es parte de su esencia; su fuerza vital es la vitalidad del dios. En el monumento de Taharga, en Karnak, aparece una representación muy poco corriente del Ka real (sobre la que amablemente me llamó la atención el Dr. Richard A. Parker). E. Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens,* Lám. XXXIV, muestra al Ka con jeroglíficos de la «vida» alrededor de la boca o el cuello, de frente e itifálico. La característica que he citado en último lugar está de acuerdo con la teoría expresada en la cita de Ptahhotep en pág. 91 y n. 30.

[59] Gayet, obr. cit., lám. LXVII.

[60] Naville, *Deir el Bahari,* Vol. II, Lám. LI. Texto según Sethe, *Urk.,* IV: 227.

[61] Naville, obr. cit., Lám. LIII (traducción revisada por J. A. Wilson). Las cuatro divinidades son las cuatro diosas tutelares del Alto y Bajo Egipto, es decir, el buitre Nejbet y la cobra Wadjet, y, además, el escorpión Selket y la vaca Hesat.

[62] Gardiner escribe, en PSBA, XXXVIII (1916), 83: «En los templos greco-romanos se representa frecuentemente al rey delante de una determinada divinidad del lugar, y conduciendo a la presencia de dicha divinidad una línea de figuras masculinas con ofrendas, sobre cuyas cabezas aparece visiblemente el símbolo del *Ka.* Cada *ka* lleva unido el nombre de un atributo, y como normalmente hay catorce y se sabe por textos del Reino Nuevo que a Re se le atribuyen catorce *kas,* está claro

que estos *kas* o 'atributos' del rey deben ser idénticos a los del dios-sol de quien el faraón era hijo y heredero.

«El significado de estas escenas del templo que aquí se describen se hace evidente: el rey intenta honrar al dios, a quien visita, presentándole los primeros frutos y el rendimiento material de las regias virtudes que ha heredado.» Véase también Alan W. Shorter, *Catalogue of Egyptian Religions Papyri in the British Museum* (Londres, 1938), págs. 60, 69-70, Los epítetos de estos Kas pueden ser normalmente considerados como manifestaciones del Ka en cuanto fuerza vital; se repiten en los nombres Ka o Horus de los reyes del Reino Antiguo, y muchos de ellos pueden encontrarse en el discurso de la diosa del nacimiento en Deir el Bahri. El dogma de los catorce Kas del rey (y de Re, para este tema) aparece por lo tanto como una elaboración mitológica de la idea fundamental del Ka que hemos formulado. El Dr. Richard A. Parker me ha informado sobre unas ofrendas a los Kas de Re que están representadas en el templo de Ramsés III en Medinet Habu; se conservan seis figuras. Véase también n. 27, arriba citada.

[63] Sethe, *Urk.*, IV: 244-45. El epíteto «a la cabeza de los Kas vivientes» puede significar «a la cabeza de todos los vivos», pero también «a la cabeza de todos los reyes precedentes» (véase Jacobsohn, obr. cit., pág. 54).

[64] Para la traducción de la parte del medio véase De Buck en *Studies Presented to F. Ll. Griffith,* pág. 58.

CAPITULO 6

[1] No se ha explicado satisfactoriamente este nombre. Von Bissing-Kees, *Untersuchungen,* págs. 96 y sigs., resume varias teorías. Nos inclinamos a aprobar una sugestión hecha en 1904 por la Catedrático Margaret A. Murray (*The Osireion at Abydos,* página 34) que llamó la atención sobre el dios Sed, nombrado en la Piedra de Palermo (*Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen,* pág. 21) y en los títulos del Reino Antiguo Murray, *Index of Names and Titles of the Old Kingdom* (Londres, 1908), página 30). El nombre del dios está determinado por el estandarte Upwaut completado con el *Shedshed* y la maza. Si Sed era una forma antigua del dios Upwaut es posible que su nombre indicara una fiesta del renacer de la realeza, ya que Upwaut (página 116 más adelante) era probablemente una forma divina del Faraón en su aspecto de hijo primogénito y desempeñaba un importante papel en el festival de Sed.

[2] Los textos (p. ej., en Abidos, traducidos por Moret, *Royauté,* pág. 256) no dejan lugar a dudas de que la realeza se renueva en el festival de Sed. La Piedra Rosetta, que llama al rey κύριος τριακονταετηρίδων, demuestra la existencia de una tradición que une el festival con un período de treinta años; y la costumbre de varios reyes (Pepi II, Senusert I, Tutmosis III, Amenhotep III, Ramsés II, Ramsés III) sugiere que normalmente se celebraba por primera vez treinta años después de la subida del rey al trono. Pero no era esencial este período, puesto que, después de la primera celebración, el festival de Sed se celebraba de nuevo con un intervalo de tiempo de dos, tres o cuatro años hasta la muerte del rey. Lo que es más, algunos reyes lo celebraban antes de su año treinta (p. ej., Pepi I en su año decimoctavo, Ranebtaui Mentuhotep en su segundo año), mientras que otros, aunque no reinaron treinta años, celebraron de todas formas festivales de Sed (Dedkare, Amenhotep II, Seti II, Psammetichos II). La suposición de que la celebración tenía lugar treinta años después de la admisión del rey en la corregencia (Sethe, ZÄS, XXXVI, 64, n. 3) se ve desmentida por los hechos que se conocen del reinado de Ramsés II y por las dos celebracioens del festival de Sed por Tutmosis IV, cuya momia demuestra que difícilmente pudo haber tenido más de veinte o veinticinco años cuando murió. Véase Moret, *Royauté,* págs. 256-61, que cita también la literatura posterior, y Breasted, en ZÄS, XXXIX, 55-61.

Parece que treinta años, o, en un sentido más general, «una generación» (Edouard Naville, en PSBA, VII, 135) era el período normal que transcurría entre la subida del rey y la celebración del festival de Sed, pero posiblemente ciertos síntomas (cuya

naturaleza no podemos averiguar) podían indicar, en cualquier época, a los antiguos que era necesario una renovación de la realeza. Es posible que uno de los síntomas fuera la salud del rey; pero la creencia muy extendida de que el festival de Sed era una modificación de una costumbre anterior que requería que se sustituyera la encarnación del dios por un hombre más perfecto tan pronto como el rey del momento mostrara síntomas de senilidad o enfermedad, proyecta en Egipto una costumbre del Oriente Africano (pág. 57) que, por supuesto, es posible que se observara, pero no hay testimonio de que así fuera. Además no existe una relación entre el festival de Sed y Osiris puesto que el festival renueva la realeza existente y no se preocupa de la sucesión. La representación de un festival Sed de Osiris es un ataúd antiguo (G. Müller en ZÄS, XXXIX, 71 y sigs.), además de estar desorientado en la reproducción de los detalles, se refiere a Osiris como un rey muerto celebrando una ceremonia de la realeza en la otra vida.

[3] El año egipcio consistía en tres estaciones con tres meses en cada una. La primera era Ajet, la «Estación de la Inundación»; la segunda Peroyet, la «Estación del Resurgimiento» (originariamente de los campos de la inundación y quizá, también, de las plantas brotando de la tierra); la tercera era Shomu, la «Estación de la Escasez» (de agua). La primera estación comenzaba con la crecida del Nilo, en junio o julio. No nos interesan aquí las complejidades del calendario egipcio, o, mejor dicho, de los calendarios, ya que funcionaban varios a la vez, sino el calendario del campesino, en el que se celebraban los festivales en armonía con las estaciones —una armonía que en ciertos casos, como en la Fiesta de la Cosecha de Min, se hubo de mantener siempre y que parece que en la época faraónica se mantuvo más o menos rígidamente en el caso de todos los festivales que no se habían convertido en simples observancias del templo. Acerca de los problemas de la medida del tiempo egipcia y de la ausencia de datos astronómicos para el tercer milenio, véase O. Neugebauer en «Acta Orientalia», XVII (1938), 169-95, y en JNES, I, 396-403; A. Scharff en *Historische Zeitschrift,* Vol. CLXI, págs. 113-31: H. E. Winlock en *Proceedings of the American Philosophical Society,* Vol. LXXXIII, Núm. 3 (1940). Para la fecha del festival de Sed véase Gardiner (JEA, XXX (1944), 30, n. 4.

[4] Una inscripción en el segundo pilón sugiere que la segunda sala del templo de Medinet Habu era la «Sala del Festival», véase U. Hölscher, «The Mortuory Temple of Ramsés III» *(The Excavation of Medinet Habu,* Vol. III («OIP», Vol. LIV), página 8 con las observaciones de Nelson en n. 24. No se conocen los obeliscos de granito del Reino Antiguo, pero parece que algunos reyes, p. ej., Neuserre, construyeron o adornaron un santuario del sol con motivo de sus festivales de Sed y la característica principal de este tipo de santuarios era un obelisco de mampostería (véase Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum,* III, 49).

[5] Los relieves del templo de Neuserre son fundamentales para nuestra comprensión del festival de Sed: *Re-Heiligtum,* Vols. II (1923) y III (1928), y en especial el texto de Herman Kees en el último volumen. Véase también, *Untersuchungen.*

Jéquier, *Pepi II,* Vol. II, ha sometido a minucioso examen los fragmentos de los relieves que descubrió, y de este modo logró reconstruir las escenas. En todo el templo se muestra al rey moviéndose entre los dioses como su igual. La danza del festival de Sed, que se repetía cuatro veces, está pintada cuatro veces en el *couloir.* No es seguro que el festival esté pintado en la *antichambre* (Láms. 46-60), ya que aquí se muestra a Pepi II confrontando a los dioses de la tierra, los cuales están al lado de sus santuarios, mientras se matan novillos y el sacerdote Sem oficia. Gardiner, JEA, XXX, 30, ha señalado que la fecha del festival de Sed (*tepi renpet*) aparece en un fragmento del texto (Lám. 50); pero el rey no lleva puesto el traje corto y rígido que es su ropaje usual en esta ocasión, ni la Corona Roja, Blanca o Doble sino la falta y la cinta de cabeza que es su atavío habitual. Además, el texto hace mención de su Ka (Lám. 50), y, puesto que el sacerdote Sem oficia tanto en los ritos funerarios como en el festival de Sed, podría ser que los relieves de la *antichambre* vayan junto con los del *sanctuaire* y representen al rey en la otra vida al ser recibido por todos los dioses de la tierra, incluyendo a las Almas de Nejen y Pe. La aparición del rey

entre Nejbet y Anubis encima de la Puerta Norte (Lám. 54) apoya esta teoría, porque Anubis es un dios de los muertos.

Edouard Naville, *The Festival Hall of Osorkon II* (Londres, 1892) ha publicado una serie posterior y más confusa, pero importante, de relieves; los relieves de Soleb no se han publicado del todo. Pero véase Breasted en AJSL, Vol. XXV (1908), y Wilson en JAOS, LVI (1936), 293-96. Muchos otros relieves se refieren al festival de Sed de una manera más o menos sistemática (Quibell, *Hierakónpolis,* Vol. I, Láms. XXV-XXVIB). Esta cabeza de maza muestra los tres enigmáticos signos curvos que aparecen en escenas del festival de Sed. No se puede demostrar que las tablas de los primeros reyes, tal como la estudiada por Vikentiev en ASAE, Vols. XXXIII-XXXIV, reproduzcan el festival.

[6] Véase H. Schäfer, «Die frühesten Bildwerke Königs Amenophis des IV», *Amtliche Berichte aus den Preussischen Staatssammlungen,* XL (1919), 221-30; Henri Asselberghs en ZÄS, LVIII (1923), 36-38; F. Ll. Griffith en JEA, V (1918), 61-63; H. Schäfer, en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften; Phil-hist. Klasse,* 1919, págs. 447-84.

[7] Kees, *Kulturgeschichte,* pág. 182, indica que en los templos de la época de los Ptolomeos tiene el nombre antiguo del vestidor real, *per duat,* «Casa de la Mañana», es decir, del aseo matutino. Herbert Ricke, *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des alten Reichs* (Zurich, 1944), I, 89-96, ha interpretado ingeniosamente el templo T del complejo de Djoser en Sakkara, aceptando la sugerencia de Firth de que era el vestidor del festival de Sed.

[8] Pyr. 130a.

[9] Véase J. A. Wilson, «Illuminating the Thrones at the Egyptian Jubilee», JAOS, LVI (1936), 293-96.

[10] A. M. Blackman, «The Stela of Nebipusenwosret», JEA, XXI, 1-9; como un *quid pro quo,* el dueño de la estela derrama bendiciones sobre el servicial sacerdocio.

[11] Gardiner, en ZÄS, XLVIII (1910), 47 sigs., una inscripción que coincide con una nota del Papiro de Turín.

[11a] Georges Smets, «The Structure of the Barundi Community», *Man* (1946), número 6.

[12] Véase Gardiner, JEA, XXIV, 85-89: «...portador era el dignatario que presidía la mesa del rey, que se encargaba de sus provisiones, y atendía a las necesidades de los invitados. El título en sí mismo se refiere estrictamente a la función que hemos citado en último lugar... Como los obsequios reales no sólo llegaban hasta los cortesanos y dignatarios de su séquito, sino también hasta los dioses y los muertos, está claro que el principal poseedor del título... tuvo que haber estado a la cabeza de una amplia organización». Wilson, JNES, Vol. III (1944) traduce «el Maestro de la Reversión» y explica: «la 'reversión' es el caudal de bienes, por la gracia del rey, desde los templos a las tumbas». Drioton Vaudier, *L'Egipte,* pág. 179, atribuye a su cuidado «ce qui est relatif aux terres arables». Kees, *Kulturgeschichte,* pág. 39, indica que su cargo tenía conexión con el censo del ganado y sugiere que, junto con el de superintendente de los campos, representaba lo que nosotros llamaríamos el Ministerio de Agricultura. Sobre la forma del título véase Gardiner, JEA, XXIV, 84, n. 3.

[13] Junker, *Giza* II, 65.

[14] Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum,* Vol. II, Lám. 6, bloques 13, 14.

[15] Gardiner (JEA, XXX, 28-30) se ha dado cuenta de que algunas escenas fragmentarias de los templos funerarios de Sahure (Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure,* Vol. II, Lám. 19) se refieren al festival de Sed. Como en el templo funerario de Pepi II (véase n. 5), los dioses están ante sus santuarios temporales, las «casas del festival de Sed»; reciben ofrendas y a cambio otorgan «vida y prosperidad» al rey. En el Reino Nuevo algunos pórticos de Medamud presentan en las jambas escenas semejantes (Remy Cottevieille-Giraudet, *Rapport sur les fouilles de Médamud* (1931): *Les Monumentes du Moyen Empire* («Fouilles Institut Fr. Arch. Or.», Vol. IX, 1933) (Láms. I, V). Estos diversos métodos de abreviación reproducen las ceremonias que estamos describiendo según las representaciones de Neuserre.

[16] Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum,* Vol. III, Lám. 13, bloque 229 y pág. 34.

[17] Ibíd., Lám. 14, bloque 246. Parece que las princesas van andando (ibíd., Vol. II, Lám. 3); por eso es improbable que la figura en la maza de Narmer sea una princesa, como sostiene Newberry *(Smithsonian Report,* 1924, pág. 447). Sus referencias al encendido de fuegos y a las carreras son fantasiosas.

[18] En la literatura posterior se le da una prominencia injustificada en el festival de Sed. Hay pocos datos. La reina aparece con Osorkon II en la Dinastía XXII y antes de esa fecha no tenemos ningún dato excepto los relieves de Amenhotep III en Soleb (Lepsius, *Denkmäler,* III, Láms. 84-86). Ahí la reina acompaña al rey. Las joyas de Amenhotep III (JEA, Vol. III, 1916, Lám. XI) puede que no representen una situación real sino que presenten un dibujo alegórico, porque muestran a la reina Ty sosteniendo el bastón del año delante de Amenhotep III, que está entronizado en el santuario doble del festival de Sed. No sabemos nada de la reina de Egipto en el festival.

[19] Hay indicios, por ejemplo, de que en algún momento de los actos, el rey cazaba una hembra hipopótamo blanca (o del Alto Egipto) con un harpón. Véase Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum,* III, 30 y sigs.

[20] Ibíd., Vol. II, Láms. 4, 5.

[21] En el límite meridional de la parte oeste de la corte de Djoser en Sakkara, existen dos capillas con escalones que se diría conducen al trono. Esta disposición también está pintada en la cabeza de maza de Narmer; sin embargo, también hay una base con dos escaleras que llegan hasta ahí, y también puede ser la base de un trono. Véase J. Lauer, *La pyramide á degrés, págs.* 130-53, Láms. LV-LIX. El «Templo T» sería el «Palacio» o vestidor que se usaba en la celebración.

[22] Es comprensible que las referencias pictóricas al festival de Sed elijan como tema o bien el doble pabellón o la «danza» de la Dedicación del Campo; de estas dos esquematizaciones, el doble pabellón tiene la ventaja de ofrecer un diseño admirablemente simétrico, por ejemplo en la decoración de los dinteles de encima de las puertas; para este fin se muestra al rey entronizado simultáneamente con la Corona Roja en un pabellón y con al Corona Blanca en el otro. Las reproducciones narrativas de estos actos, tal como las que tenemos del templo de Neuserre, indican que no son más que un recurso decorativo.

[23] Sobre el «documento de la casa», véase Erwin Seidl en *The Legacy of Egypt,* Ed. S. R. K. Glanville, pág. 199, con n. 1: «no se ha encontrado hasta el momento una traducción exacta de esta palabra», y Alexander Scharff y Erwin Seidl, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reichs* («Agyptologische Forschungen», Heft 10, Munich, 1939), págs. 22 y sigs., 57 y sigs. Aunque la traducción «testamento» no es la correcta en todos los casos, no se ganaría nada con sustituirla en nuestro estudio por «documento de la casa» que carece de sentido. La función del documento está clara en el contexto del festival de Sed. Véase asimismo Kees, *Opfertanz,* págs. 142-45.

[24] Kees, *Opfertanz,* cap. IV, corregido en su Re-Heiligtum, III, 7.

[25] Kees, en ZÄS, LII, 68 y sigs.

[26] El peinado o las inscripciones a veces caracterizan a la diosa como Mert del Alto o Bajo Egipto, y Jéquier, *Pepi II,* pág. 20, señala la semejanza de su nombre con la denominación corriente de Egipto, *ta meryt,* «la amada Tierra»; sugiere por lo tanto que existen dos diosas Mert que personifican las dos partes de Egipto, «bénéficiaires de la course royale». Jacobsonn, *Dogmatische Stellung des Königs,* pág. 47, habla de Mert como una «diosa del amor», basándose en su nombre y su asociación con la música; pero esto no es suficiente como para definir el «baile» que ella preside como un rito de fertilidad. Ni tampoco su título, «señora de la casa de oro», es una indicación de que la danza sirva para el enriquecimiento del tesoro del templo (Kees, *Re-Heiligtum,* III, 7). En primer lugar, las estatuas no solamente eran hechas en «la casa de oro» sino que también eran sometidas allí al ritual de la «Apertura de la Boca». Kees estudia a Mert en *Opfertanz,* págs. 103-9, y también lo hace Eberhard Otto, *Studia Aegyptiaca,* I («Analecta Orientalia», Vol. XVII) (Roma, 1938), págs. 25

y sigs. Den-Wedimu relaciona a Thot con la danza (W. B. Emery, *The Tomb of Hemaka,* El Cairo, 1938, pág. 64, Fig. 26), Djoser (Firth y Quibell, *The Step Pyramid,* Vol. II, Lám. 16), y Sahure (Borchardt, *Sahure,* Lám. 25 y pág. 104). Véase más adelante, cap. 7, n. 11.

[27] Petrie, *Royal Tombs,* Vol. II, Lám. XV, Núm. 108.

[28] Esto se indica en Lepsius, *Denkmäler,* III, 36b, y Moret, *Royauté,* pág. 195, Fig. 21. Seligman, *Egypt and Negro Africa,* págs. 15 y sigs., señala que esta ceremonia se parece muchísimo a la ceremonia de «disparar a las naciones» que se celebra en la coronación del rey de Kitara (Unyoro); en esta ocasión el rey dispara flechas en la dirección de los puntos cardinales. Seligman observa que en varios lugares de Africa se celebra una revivificación de la realeza, pero los detalles de las representaciones se diferencian de la observada en Egipto en todos los aspectos salvo en el disparo de flechas.

[29] Está pintado en los relieves (Kees, *Re-Heiligtum,* Vol. II, Lám. 23, y Naville, *Festival Hall of Osorkon II,* Lám. II); y se encontró un original de piedra caliza en la columnata del Complejo de Djoser en Sakkara. Véase Borchardt, en ASAE, XXVI, 10, y Firth y Quibell, *The Step Pyramid,* Vol. II, Lám. 56.

[30] Hacia el final del festival de Sed aparecen, ocasionalmente, referencias a los Antepasados. En la ceremonia del Alto Egipto, los cortesanos llevan a Neuserre; pero luego, cuando sale del santuario de Set de Ombos para ir a la «Sala de los Grandes» para el sacrificio en las Dos Capillas, son los «guardianes de Nejen» quienes le llevan. Este, como veremos, es otro nombre de las «Almas de Nejen», que, con los «Almas de Pe» representan a los Antepasados Reales en cuanto grupo (cap. 7). En Karnak, Tuthmosis III aparece transportado por las «Almas de Pe» en las escenas finales (Van Bissing-Kees, *Re-Heiligtum,* Vol. III, Beiblatt A), del mismo modo que se muestra a Seti I llevado por «las Almas de Pe y las Almas de Nejen» (Mariette, *Abydos,* Vol. I, Lám. 31 *b* y Moret, *Royauté,* pág. 247).

[31] Kees, *Re-Heiligtum,* Vol. II, Láms. 18, 21.

[32] Véase Sethe, *Urgeschichte,* pág. 156, n. 2, que se opone a Kees en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil-hist.* Klasse, 1927, páginas 196 sigs.

CAPITULO 7

[1] H. H. Nelson y otros, *Medinet Habu,* Vol. IV: *Festival Scenes of Ramsés II* («OIP», Vol. II), Láms. 196-217. Ramsés II muestra catorce antepasados en una escena y nueve en otros; Ramsés III presenta siete, pero no hay razón para creer que las estatuas pintadas presenten más que una selección práctica. En ambos casos se lleva también la figura del rey. Quizá esta característica sea una anticipación del futuro, ya que los relieves se encuentran en los templos mortuorios de estos reyes.

[2] *Ibid.,* Lám. 203, I, 2.

[3] En ocasiones un gobernante anterior era elegido por uno de sus sucesores para ser objeto de culto. De este modo Tutmosis III construyó un santuario en Semneh, una fortaleza de Nubia, a Senusert III, que fue el primero en subyugar la región. Ermann estudia otros ejemplos en ZÄS, XXXVIII, 114 sigs., y también Jacobsohn, *Dogmatische Stellung des Königs,* pág. 40 sigs., 59. Estos, por supuesto, no tienen nada que ver con la veneración de los antepasados en cuanto colectividad.

[4] Petrie, *Koptos,* Lám. 12, Núm. 3.

[5] Sethe, *Untersuchungen,* III, 6.

[6] Como hace Sethe, *ibid.,* págs. 11-13; *Urgeschichte,* pág. 156, n. 1.

[7] En los anales de la Piedra de Palermo se registra a los «Seguidores de Horus» cada dos años durante las Dinastías I y II. Las palabras están definidas con una barca ceremonial y puede que indiquen un festival, pero Borchardt, *Die Annalen*

und die zeitliche Festlegung des Alten Reichs, pág. 32, n. 1, y Kees en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (Gotinga, 1927), pág. 206, y *Kulturgeschichte,* pág. 46, insisten en que esta expresión indica un impuesto que se exigía para mantener («servir, seguir») al rey Horus y a su corte y dignatarios.

[8] Véase pág. 83, y Pyr. 921a, 1245c.

[9] El Dr. Seele me indica que el texto del Rameseon de hecho utiliza «dioses» donde el texto del festival de Min de Ramsés III en Karnak usa «estandartes».

[10] Von Bissing-Kees, *Untersuchungen,* págs. 24-59, estudia los estandartes que aparecen en los relieves.

[11] Esto resulta del material estudiado por Kees, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (Gotinga, 1929), págs. 57-64, y asimismo de la magnífica figura del mandril de Thot dedicada por Narmer-Menes (A. Scharff, *Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens* («Mittelungen aus der ägyptischen Samnlung», Berlín, 1929), Vol. II, Lám. 19.

[12] Sethe, *Dramatische Texte,* pág. 31. Upwaut ha sido estudiado por E. Otto (véase «Die beiden Länder Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte», «Analecta Orientalia», XVII, 1938, 11-16, 19). No hay justificación en ver Upwauts en los dos estandartes-lobos de los símbolos de la Paleta de Toro del Alto y Bajo Egipto, en vez de ver en ellos una combinación equivalente, por ejemplo, a la del halcón y el ibis.

[13] La opinión que rechazamos la mantiene Kees *(Götterglaube,* págs. 188-94) y también Sethe (véase cap. 6, n. 32); sin embargo, alguno de los argumentos de Sethe no son válidos —a saber, los que se basan en una suposición no probada de que existían dos reinos establecidos en el Alto y en el Bajo Egipto, respectivamente, antes de Menes y que estos dos reinos fueron precedidos por un estado unificado con capital en Heliópolis (véase cap. 1, n. 6). Kees pretende incluso que se concebía a los dioses como «señores feudales» *(Götterglaube,* pág. 127), lo cual no tiene justificación; esto lo demuestra claramente una comparación con Mesopotamia (Libro II), donde la relación entre los dioses de la ciudad y el pueblo puede describirse como la existente entre un señor y sus partidarios y siervos. Una cosa es reconocer que entre una comunidad y su dios existía un vínculo y otra definir la naturaleza de ese vínculo.

[14] En textos de los ataúdes (salmos 154-60) y en el Libro de los Muertos, aparecen varios grupos de «almas» de Hermópolis, de la fiesta de la Luna Nueva, del Este y del Oeste, y también de Re, Nejen y Heliópolis. Estas últimas no muestran ningún rasgo de su carácter original, que es lo que nos ocupa, sino que se han convertido en una parte de la farsa de los textos funerarios posteriores. Se ha interpretado mal la escritura del plural con el símbolo de la palabra triple del egipcio primitivo, por eso las «almas» se presentan en estos textos como triadas de dioses. Véase Sethe, *Untersuchungen,* III, 17-18; *Urgeschichte,* págs. 105-6; y, para los textos, «Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte», ZÄS, Vols. LVII-LIX.

[15] Se les menciona en Deir el Bahri, pero también en la Piedra de Palermo, Rev. 2, Núm. 2; Rev. 4, Núm. 3; Rev. 5, Núm. 2.

[16] Kees, *Opfertanz,* pág. 253.

[17] Pyr. 1305a.

[18] Pyr. 1262b.

[19] Pyr. 1089.

[20] Kees, *Opfertanz,* págs. 68 sigs., comentando a Mariette, *Abydos,* Vol. I, Lám. 29, y Calverley-Gardiner, *The Temple of King Sethos I,* Vol. II, Lám. 36.

[21] Kees, *Götterglaube,* pág. 280, afirma que las Almas de Pe y Nejen no pueden ser antepasados reales porque sería entonces imposible imaginárselas en un contexto supuestamente heliopolita donde aparecen excluyendo a las Almas de Heliópolis. Pero este argumento se basa en la aceptación del imaginario «reino de Heliópolis» de Sethe como una realidad histórica, con lo que serían reyes muertos de Heliópolis como un grupo separado de antepasados. Propone que se considere a las «Almas»

como los «representantes de los dioses reunidos de las dos mitades del país», pero el testimonio que hemos examinado se opone a esta teoría. Además, Egipto, contrariamente a Mesopotamia, *no* conoció una asamblea divina como institución regular.

[22] Pyr. 1294a, 2011d.

[23] Sethe, en Borchardt, *Sahure,* II, 103.

[24] Sethe, *Untersuchungen,* III, 8, 16, 20.

[25] Pyr. 2108a.

[26] Ilustrado frecuentemente, v. gr., Jean Capart, *Les débuts de l'art en Egypte* (Bruselas, 1904), Lám. I.

[27] Kees, en ZÄS, LVII, 120 sigs.

[28] Naville, *Deir el Bahari,* Vol. III, Lám. LX.

[29] Sethe observó que algunos «graffiti» de El Kab (Nejeb) hacían mención de los dignatarios del *perur,* pero, como Nejen estaba situada justo al otro lado del Nilo, estas inscripciones no anulan nuestra conclusión.

[30] Gardiner, JEA, XXX (1944), 27, n. 3.

[31] Piedra de Palermo, Rev. 2, 2; Rev. 3, 1.

[32] Véase ya Ed. Meyer, *Geschichte der Altertums,* I, 2, párrs. 198-99.

[33] Gardiner, JEA, XXX (1944) ha propuesto una nueva traducción de *iterty,* a saber, «el cónclave de las ciudades del Alto (o Bajo) Egipto». Basa esto en la reunión de estos dioses en el festival de Sed, pero no puede explicar la relación entre el *iterty* y las «Almas» o Antepasados Reales del festival de Min, en el Misterio de la Sucesión, y en Pyr. 1262b y textos similares.

[34] Borchardt, *Sahure,* II, 40, 102.

[35] P. ej., Pyr. 795 (véase más adelante, pág. 139). En el templo de Neuserre los «Guardianes de Nejen» llevan al rey del Alto Egipto en su litera, pero los espectadores gritan, «Concedan vida las Almas de Nejen».

[36] Nelson y otros, *Medinet Habu,* Vol. IV, Lám. 235.

[37] Naville, *Deir el Bahari,* Vol. III, Lám. 60. Relieves similares que reproducen la subida de Ramsés II están publicados en JEA, Vol. XX (1934), Lám. III, 3.

[38] Naville, *Deir el Bahari,* Vol. III, Lám. 63 (lado izquierdo) y 64. El relieve está deteriorado donde posiblemente se mencionaba el santuario del Alto Egipto.

[39] Ibíd., Vol. II, Lám. 51.

[40] P. ej., en Abidos (véase n. 20) y en Karnak: Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum,* Vol. III, Beiblatt A. Véase también Sathe en Bochardt, *Sahure,* II, 103.

[41] Sethe también, *Kommentar,* II, 293.

[42] H. E. Winlock, *Bas-reliefs from the Temple of Ramsés I at Abydos,* p. 53. Hay aquí más datos que afirman que las «almas» eran antiguos reyes. El verbo *hnw,* en uno de sus casos, tiene de determinativo un hombre en la actitud corriente de golpearse el pecho, pero llevando la Corona Roja de un rey del Bajo Egipto. En Deir el Bahri (Naville, *Deir el Bahari,* Vol. III, Lám. 60) aparecen tres grupos de almas en vez de los dos grupos usuales, pero no hay testimonio de que el tercer grupo pertenezca a Heliópolis. La conexión con los santuarios también se sale del esquema corriente: las figuras con cabeza de lobo son «señores del palacio divino»; las figuras con cabeza de halcón, «señores de las Dos Capillas del Alto Egipto (sic)», y las figuras con cabeza humana, «señores de las Dos Capillas del Bajo Egipto».

[43] Nelson y otros, *Medinet Habu,* Vol. IV, Láms. 229, 231.

CAPITULO 8

[1] Los cambios de dinastía se producían, según todas las probabilidades, por el matrimonio morganático de una princesa de sangre real; o es posible que, después de una época de confusión, un linaje viera en su éxito en unificar el país la prueba de que los dioses estaban actuando a través de ellos. No sabemos casi nada de los verdaderos cambios de dinastía porque se encubría en los registros para salvar la

continuidad ideal. De este modo, el Papiro de Turín no señala una ruptura con la casa de Menes antes de la Sexta Dinastía (véase cap. 3, n. 27). Todos los reyes que le preceden están considerados como sus antepasados sin consideración a su verdadero origen. Hemos visto que todos los reyes hasta Menes aparecen como Antepasados Reales en los festivales de Min de Ramsés II y Ramsés III (pág. 113). Para citar un ejemplo muy determinado, encontramos al rey Sebekemsaf de la Dinastía XIII completando un pórtico en Medamud «como continuación de lo que había hecho su padre Senusert III». Senusert no era ni siquiera de la misma casa que Sebekemsaf. Véase R. Cottevielle-Giraudet, *Fouilles de Médamoud* (1931), «Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire», Vol. IX, pág. 6.

[2] Sethe, *Urk.*, IV: 156; Breasted, *Ancient Record*, II, 140.

[3] Así comienza el relato de Sinuhé.

[4] Mientras que es fácil comprender la institución de la corregencia como un recurso político, es difícil de explicar su significado teológico. No sé de ningún dato referente a este tema. La fórmula de la subida al trono «Horus en los brazos de Osiris» no se podía aplicar hasta que el anciano rey moría. El corregente es posible que estuviera en el período de transición entre la subida y la coronación —una fase que trataremos ahora— en el puesto del nuevo gobernante. El príncipe llegaba, a veces, a corregente cuando «alcanzaba el uso de razón». Véase De Buck en «Analecta Orientalia», XVII, 55, n. 26, que traduce la nueva estela-esfinge de Amenhhotep II (ASAE, Vol. XXXVII, Láms. I, II, lin. 11): «Su Majestad fue coronado rev cuando era un joven hermoso, cuando llegó a la mayoría de edad, y cuando hubo cumplido los dieciocho años.»

[5] Naville, *Deir el Bahari*, Vol. II-III, Láms. 56-64. W. F. Edgerton, *The Thutmosi Sucession* («SAOC», Núm. 8), ha indicado que Tutmosis murió probablemente antes de que Hatsepsut asumiera el poder; oficialmente ella fue la regente del joven Tutmosis III, su sobrino y marido, el hijo de su medio hermano, Tutmosis II, que había hecho al niño corregente. Es interesante el que una inscripción biográfica de un dignatario, Ineni, que narra la muerte de Tutmosis I y II y la subida de Tutmosis III de niño, no reconozca más que los poderes *de facto* de Hatsepsut, y no la pretensión de ser la sucesora legal, que es lo que los relieves e inscripciones intentan demostrar. La inscripción de Ineni (Breasted, *Ancient Records*, Vol. II, párrs. 108, 116, 118, 341) dice: «El rey (Tutmosis I) *descansó de la vida, marchándose al cielo*, una vez concluidos sus años con alegría de corazón. El halcón en el nido (apareció como) el rey del Alto y Bajo Egipto, Aa-jeper-en-re (Tutmosis II). Se convirtió en Rey de la Tierra Negra y gobernante de la Tierra Roja, después de haber tomado posesión de las Dos Regiones triunfalmente.

«*Marchó al cielo triunfalmente, después de fundirse con los dioses.* Su hijo (Tutmosis III) le reemplazó como rey de las Dos Tierras, después de convertirse en gobernante en el trono del que le engendró. Su hermana, la divina consorte Hatsepsut, arregló los (asuntos) de las Dos Tierras en virtud de sus planes.»

[6] A. de Buck, en *Mélanges Maspero*, I, 2, 847-52. También Gunn, en Jea, XXVII (1941), 2 sigs.

[7] Nelson y otros, *Medinet Habu*, Vol. III («OIP», Vol. XXIII), Lám. 152, lín. 553; Lám. 163, lín. 1191. El Dr. Keith C. Seele me indica que Ramsés III borró de su calendario la fecha de la coronación y que la reemplazó por una Fiesta de la Victoria (ibid., Láms. 162, 163, 164). Por otra parte, su subida al trono se celebró durante toda su vida e incluso después de su muerte en el reinado de Ramsés X (ZÄS, LXXII, 114). Esto puede entenderse fácilmente: si se tenía que elegir, la subida era más importante que la coronación, puesto que esta última simplemente completaba la cesión de poder que se había realizado a la muerte del predecesor del rey. En circunstancias especiales se desatendía, aparentemente, a esta distinción. El Dr. Cerny ha comprobado que Ramsés IV fue coronado el día de su subida al trono, que fue también la fecha en que fue asesinado su predecesor, Ramsés III (ZÄS, LXXII, 109-18). Véase más adelante n. 15.

En *The Coregency of Ramsés II with Seti I* (Chicago, 1940), pág. 29, el Dr. Seele hace una distinción entre la subida al trono y la coronación en el caso de los reyes que han sido corregentes; su utilización de estos términos difiere de la nuestra.

[8] Sethe, *Urk.*, IV: 895, 17-896, 8. Brugsch, y en especial De Buck, *Oerheuvel*, págs. 89-90, han admitido la importancia de este pasaje.

[9] Gardiner, en JEA, XXIV (1938), 175-76.

[10] Se ha conservado una copia de un edicto que anuncia la subida al trono de Tutmosis I (Erman, en ZÄS, XXIX, 116-19).

[11] M. P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning* (Lund, 1920), págs. 45-108, 266-77; Wensick, *Acta Orientalia*, I, 158-59.

[12] A. W. Shorter, en JEA, Vol. XXI.

[13] Gardiner, en JEA, II, 123-24. Véase también Sethe, *Kommentar*, II, 42; Kees, *Totenglauben*, pág. 293.

[14] Pyr. 340b; 346a; 356a, b; 361a; 1708c, d.

[15] Para el significado de la combinación de los festivales anuales de Osiris con los ritos del rey muerto, véase más adelante, pág. 215-16. Brugsch, *Thesaurus*, V, 125, mantiene que la coronación siempre tenía lugar el 1 de Tybi porque seguía al entierro de Osiris. En Edfu el primero de Tybi es el día de la subida al trono y de la coronación del dios Horus. Sin embargo, sabemos por una inscripción de Hatsepsut que el 1 de Thoth era otra alternativa. Debemos suponer que la mayoría de las fechas que se conservan en las inscripciones fueron fechas de la subida al trono referentes al día que el nuevo rey asumía realmente el poder, porque se extienden por todo el año.

CAPITULO 9

[1] Véanse págs. 97-98. Cfr. Naville, *Deir el Bahari*, Vols. II-III, Láms. 56-64; Sethe, *Urk*, IV: 242-65. Sethe, *Dramatische Texte*, pág. 4, señala que la ortografía de los textos de Hatsepsut conserva rasgos muy antiguos. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, pág. 13, se equivoca al considerar que los textos no dependen de una relación solar, sino del concepto del Kamutef, para lo que basta la identidad inmemorial del rey y Horus.

[2] Una serie similar de relieves representa la subida de Ramsés II: JEA, XX (1934), 18-19, lám. III.

[3] En Breasted, *Ancient Records*, Vol. II, se describe el oráculo en párr. 140; la confrontación con Amón-Re en párrs. 141-42; los títulos en párrs. 143-47 y el establecimiento de la autoridad efectiva en párr. 148.

[4] A. Erman, «Hymnen an das Diadem der Pharaonen» (*Abhandlungen der Preussischen Akademia, Phil-hist. Klasse*, 1911, Núm. 1). Véase págs. anteriores 91 y 116 para objetos inanimados de los que se pensaba que poseían cierto poder.

[5] Véase cap. 3, n. 6.

[6] O probablemente debiéramos leer «Neith»; la diosa Neith de Sais siempre aparece con la Corona Roja, y hay pruebas que indican que *bity*, el título del rey del Bajo Egipto, está relacionado con Sais. (Sethe, *Urgeschichte*, págs. 67-68, y Von Bissing-Kees, *Untersuchungen*, pág. 48). La corona Roja se encuentra en una marmita predinástica (Wainwrightn en JEA, IX, 26-27).

[7] La palabra *nezert* («llama») le identifica con la diosa Wadjet, el ureus, cuyo veneno es una llama, y su nombre corresponde al de las Dos Capillas del Bajo Egipto, el *per-nezer* (véase Sethe, *Kommentar*, I, 102).

[8] Existen más teorías teológicas implicadas en el texto si creemos que al padre de la corona no se le llama «padre de los dioses» simplemente para añadir cierto valor a su hija, sino que el título se refiere a Geb, quien lo usa con mucha frecuencia (Sethe, *Kommentar*, 7, 105) y es el padre de las serpientes que salen de la tierra. La diosa de la corona es, por tanto, la hermana del hijo de Geb, Osiris,

como está explícito en Pyr. 3092. También Hugo Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur,* págs. 39-41. E. Otto, en Analecta Orientalia, XVII (1938), 20-25, ha estudiado varias teorías a las que dieron lugar las dos coronas y las diosas que las personifican.

[9] El testimonio dado en el cap. 12, n. 26, y el hecho de que no exista una neta distinción entre los diversos líquidos del cuerpo, hace posible que *nesbesh,* «saliva», quisiera decir «semen». El «escarabajo» se refiere al dios-sol en cuanto Jepri. (Véase más adelante, pág. 170.)

CAPITULO 10

[1] El último día de Joiak se anotaba,en Busiris y Denderah, como «el Entierro de Osiris» (JEA, II, 123). El Dr. Richard A. Parker ha puesto a mi disposición su traducción de un texto de Denderah (Mariette, *Dendérah,* Vol. IV, Lám. 7) que indica que el entierro de Osiris se representaba con gran júbilo entre el 24 y el 30 de Joiak, como anticipo de su resurrección el último día del mes. Se describe con detalle la preparación de la momia; finalmente, «se despierta de su sueño, y vuela como el pájaro *benu,* y reside en el cielo como la luna». Desgraciadamente, en estos últimos textos predominan los intereses puramente rituales. Véase más adelante, cap. 15, n. 49.

[2] El Dr. J. A. Wilson advierte que el «recibido» de Sethe es una restauración y que Hayes, *Senwosret-ankh,* col., 513, pone «llevado» o «robado».

[3] El Dr. Wilson ha indicado también que un texto de Jéquier, *Le Monument funéraire de Pepi II,* Vol. I, *Le tombeau royal,* El Cairo, 1936, lín. 715 hasta Pyr 179a, disipa la duda que existía en la edición de Sethe acerca de si se mencionaba a Nut.

[4] El carácter de letanía de este largo texto podría explicar la incongruencia de una segunda persona y otra tercera.

[5] Akeru es un dios de la tierra.

[6] De nuevo se identifica aquí al rey con Horus y Set (véase pág. 45).

[7] El «Lago» tuvo que haber sido una extensión de agua en Abidos que se usaría en conexión con los misterios de Osiris. La descripción de Ijernofret menciona que los enemigos que se rebelaron contra el barco-Neshemet de Osiris fueron vencidos (Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesortris III», en Sethe, «Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens», IV); pero Neferhotep (Pieper, «Die grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos», en *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft,* Vol. XXXII, 1929) menciona explícitamente el lago, justo antes de describir el conflicto (véase más adelante, pág. 227).

[8] Véase cap. 3, n. 6.

[9] El «golpearse la carne» y mesarse los cabellos es lo que hacen los acompañantes del féretro, como indican las pinturas de las tumbas; de este modo, las «almas» empiezan el tema del funeral terreno, continuando la procesión, por así decirlo, en la Otra Vida, hasta que entonces dicen repentinamente las cinco frases cortas de la transfiguración.

[10] La alusión es oscura.

[11] La escena descrita en este texto se representa en el ritual funerario; unos bailarines, llamados Muu, que representan a los habitantes de la Otra Vida, reciben al muerto. Véase Emma Brunner-Traut, *Der Tanz im alten Ägypten* («Ägyptologische Forschungen», Núm. 6, Gluckstadt, 1938), págs. 43, 58-59. Los Muu unas veces llevan en la cabeza altas coronas de junco, y otras, plantas; algunos de ellos están relacionados con Pe, pero admitir la importancia religiosa de Pe no significa aceptar la «historia» imaginaria de los tiempos predinásticos construida por Sethe (véase cap. 1. n. 6), aunque así lo hacen los dos autores que han tratado el baile de los

Muu - Junker, en *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo*, IX, 1940, 1-39, y J. Vandier, en *Chronique d'Egypte*, 1944, págs. 35 sigs.

[12] Los dos aspectos de la supervivencia del rey después de la muerte hallan un paralelismo en los dos modos que él tenía de considerar sus monumentos o instituciones. Sus decisiones eran espontáneas y actos creadores, motivadas por consideraciones que los simples humanos no podían apercibir y que ejecutaban una orden divina. Pero también deseaba que su nombre—el nombre de la encarnación mortal de Horus— perdurara a través de los monumentos. Véase más adelante, pág. 290, y cap. 4, n. 33.

[13] Kenset es un antiguo nombre de Nubia; probablemente al principio designaría la misteriosa y extraña región de cataratas cerca de Asuan, en la frontera meridional de Egipto, donde el Nilo se abre camino a través de un barrera de granito. Se creía que el Nilo emergía del infierno en esta salvaje región y en las corrientes hirvientes y torbellinas que corrían entre las rocas. Por eso era un lugar donde los muertos se sometían a una purificación cuando entraban en el Infierno o en la Otra Vida. Se purificaban «en las aguas de Kenset» o «junto al campo de Kenset». Re es el «toro de Kenset», porque la tierra de los muertos también puede ser proyectada en el cielo. Para consultas véase Sethe, *Kommentar*, I, 317-18, y *Sonnenauge*, pág. 15.

[14] La doctrina de la transfiguración del rey a su muerte a veces planteaba dificultades incluso a los egipcios —de ahí que unos cuantos textos de las pirámides no identifiquen al rey muerto con Osiris. Puede explicarse, como hemos hecho nosotros en el texto, por la incapacidad de algunos supervivientes de considerar al difunto monarca, conocido en adelante como Horus, como Osiris, y por el deseo de asegurarle una supervivencia individual. En el último caso se hacía hincapié en la distinción entre el rey muerto y Osiris, apareciendo Osiris como un auténtico Plutón (véase más adelante). Esta distinción dio lugar a textos que han sido interpretados como indicios de hostilidad a Osiris por parte de los adoradores de Re; pero es totalmente erróneo explicarlo como teorías de escuelas religiosas en pugna tal como una religión de Osiris» y una «religión de Re» (p. ej., Breasted, *Development of Religion and Thought*, págs. 140-41; Kees, *Totenglauben*, páginas 90 sigs., 250 sigs.). Los testimonios en los que se basan no son más que una indicación de que hacían hincapie de modo diferente en los diversos aspectos de la Otra Vida; no anula el testimonio de la homogeneidad de la cultura egipcia en todas las épocas o de su marcada continuidad. Muchos de los textos que se aducen para demostrar el antagonismo entre los cultos de Osiris y Re pueden explicarse muy bien sin llegar a esa suposición. Por ejemplo, si Pyr. 2175 previene al rey contra los peligros de los caminos del Oeste, otra versión más antigua (Pyr. 1531-32) le previene contra los caminos del Este; y los dos textos se preocupan simplemente de que el muerto se una al circuito cósmico del mejor modo posible. Otros ejemplos que alegan este antagonismo pierden su pertinencia cuando son considerados en su contexto; así, en Pyr. 145-46 (Breasted, obr. cit., págs. 139-140), que es parte de un largo acto mitológico en el que el dualismo juega una parte preponderante, el rey aparece como Horus-y-Set (Pyr. 141d). Véase también *Kommentar*, I, 16-38, esp. 19.

Pyr. 1236-37 subraya que el rey, en el transcurso de su circuito cósmico, entra y sale de la tierra de los muertos *y no se queda allí*: «Ningún dios puede retenerle.» Pyr. 349-50 expresa la misma idea cuando nombra a Osiris como rey verdadero de los muertos junto con otro dios de la necrópolis. Luego aquí existe una oposición, no entre escuelas teológicas o sacerdotales, sino entre dos concepciones del último gobernante que aparece como la imagen inmutable del rey muerto, Osiris, o como un individuo, recién fallecido, del que se piensa que sobrevive a la muerte individualmente. En el momento que se es consciente de esta distinción, es probable que Osiris se presente como personificación de la muerte. Otro contraste, relacionado con el que hemos comentado, es el que existe entre el gobernante muerto y el muerto común: «te acercas a las puertas que rechazan

a la gente (común)» (Pyr. 655b), pero se cree que la gente común está a cargo de Osiris; se dirigen a ellos: «Vosotros que estáis bajo la dirección de Osiris» (Pyr. 1236b), pero se dice al rey: «No estás entre ellos» (Pyr. 251, por ejemplo). De nuevo, aquí el «antagonismo» con Osiris no es más que aparente y se debe a un contexto determinado. Otros textos que se citan para demostrar la existencia de opuestas escuelas del pensamiento, únicamente acentúan el inmenso poder del rey muerto, incluso sobre los dioses (p. ej., el *Cannibal Text* - Pyr. 393-414).

El tema ha llegado a un mayor grado de confusión por el hecho de que los eruditos han pasado por alto el significado del circuito que asocia a Osiris, y no sólo a Re, con el cielo (véase más adelante, págs. 217-19 y págs. 231-32). Es, además, un error separar el cielo de la noche de la idea de la muerte, ya que el día y la luz pertenecen a la vida, la oscuridad y el cielo de la noche pertenecen a la muerte y se les considera parte del Más Allá. En lo que respecta a las «vigilancias» (Junker, *Die Stundenwachen in den Osiris-mysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae* —Viena, 1940—), Isis y Nefitis vigilan con Osiris durante toda la noche; pero al amanecer él las deja, ya que la noche es la hora de los muertos. En los textos de los ataúdes leemos: «Bastet... está ahí para guardarte hasta que la tierra se ilumine y desciendas al Infierno» (Lacau, *Textes religieux,* Núm. 21, citado por Kees, obr. cit., pág. 401). Véase más adelante, acerca de la correlación de la noche y la muerte en los textos egipcios, C. E. Sander-Hansen, *Der Begriff des Todes bei den Ägypten* (Copenhague, 1942). Kees, obr. cit., pág. 92, coloca erróneamente el cielo de la noche junto con el cielo del día como contrarios del Infierno y de la muerte.

Estos ejemplos bastarían para demostrar que se debería poner resistencia a una reproducción atomizada de la religión egipcia, tendencia que se está poniendo de moda como resultado de una investigación —legítima y muy necesaria— de los problemas especiales.

[15] Véase Ranke, «Das altägyptische Schlangenspiel» en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* Vol. XI; Pieper, en ZÄS, LXVI, 16 y sigs.

[16] Véase Sethe (*Kommentar,* IV, 69), que insiste en que la gramática de Pyr. 822c necesita nuestra interpretación, pero niega que sea ininteligible. En Pyr. 2062c, los «caminos del Cielo» y los «Caminos del Campo de las Ofrendas» son también idénticos.

[17] Véase pág. 141, con n. 13, y pág. 192. También Pyr. 920b, c; 1254a, b.

[18] Véase págs. 141-43, 145, 176.

[19] Véase págs. 174-76 y Pyr. 542a, 265a.

[20] Pyr. 749 dice que el «Campo de los Juncos» y el «Camino de las Ofrendas» están habitados por las Estrellas Imperecederas. Pyr. 100c y d, sitúan el lugar de los muertos, por lo tanto, «en el lado oriental del cielo en su región norte».

[21] Véase también Pyr. 1080.

[22] Véase Junker, *Giza,* II, 41 y sigs., 57-59. La teoría de que en todas las épocas las conjeturas de los egipcios acerca de la vida tras la muerte se limitaron a unas ideas acerca de un entierro apropiado (por ejemplo, para las primeras épocas, Kees, *Totenglauben, passim)* es insostenible, ya que no explica los laboriosos preparativos y los ritos funerarios que demuestran que existían detalladas teorías acerca de la vida del Más Allá y que se tomaban medidas para cumplir sus requisitos. Hasta el Reino Medio la tumba sólo proveía el montaje necesario, *realiter* o *in effigie,* y no reproducía ni describía la Otra Vida. Estamos de acuerdo con Junker en que los textos se refieren tanto al entierro como a la vida futura, pero también insistimos en que se consideraba que lo primero se fundía con lo segundo sin límites definidos. Véase también n. 23.

[23] Es lógico que nos parezca que la representación de estos viajes en barcos está llena de ambigüedades; queremos determinar si representan el ritual o un suceso imaginario de la Otra Vida, pero al egipcio no le hacía falta hacer una clara distinción, porque un suceso imaginado adquiría cierta realidad, o por lo menos eficacia.

por el mero hecho de ser reproducido. Para nuestro dilema (que decididamente es sólo nuestro), véase, por ejemplo, Gardiner y Davies, *The Tomb of Amenembet*, páginas 47-48.

[24] Las creencias egipcias acerca de la Otra Vida han sido tratadas algo más sistemáticamente en mi libro de próxima aparición *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation.*

[25] El Dr. A. J. Wilson me indica que Nut a veces también lleva este título (Pyr. 823d).

[26] Es extraño que el texto acabe con una invocación a Atum, ya que todo lo que precede da por sentado la íntima relación de Atum con el rey muerto; pero este rasgo se repite con frecuencia y parecer ser característico de la mente egipcia. En la página 140 encontramos una última invocación a los dioses de las Dos Capillas, después de describir la calurosa acogida que han dado al rey muerto. Las frases finales de este tipo dan la impresión de ser un endoso que resume el significado del texto anterior.

[27] *Jeper*, «volverse» parece el verbo típico del curso y los cambios del sol en su circuito.

CAPITULO 11

[1] Publicado como segunda parte de *Dramatische Texte* de Sethe. El rollo de papiro mide 2,15 por 0,25 metros y está cubierto por 139 columnas verticales de letra cursiva. Al pie de las columnas hay viñetas que muestran alguna acción descrita en el texto.

[2] Recordamos que Hastsepsut visitó varios santuarios en el séquito de su padre después de haberse asegurado la subida al trono, pero antes de ser coronada. Uno se pregunta si este relato representa hechos reales o si es una simple interpretación (con el propósito de fortalecer su pretensión de legalidad) de las visitas que eran obligatorias entre el acceso al trono y la coronación. Los gobernantes del Reino Medio que eran elegidos corregentes estaban en la posición descrita (probablemente con falsedad) por Hapsepsut. Es muy posible que también ellos tuvieran que pasar un período de iniciación que separaba la subida y la coronación.

[3] Los siguientes objetos, por ejemplo, están identificados con Osiris: un árbol; cebada; pan y cerveza; agua; el peto Qeni; una capilla divina. Por otro lado, a los siguientes objetos se les llamaba «el Ojo de Horus»: aceite; vino pintura de ojos; incienso; uvas; porcelana; cornalina; tejidos; las dos plumas del rey; los dos cetros; la diadema; los dos estandartes del halcón; dos placas con mandriles; una mesa de comida; el barco del rey.

[4] Asimismo: «Cuando recurrimos a la coronación medieval, debemos recordar que nos movemos en un mundo que se ha vuelto completamente extraño para nosotros», y esto es porque «hemos degradado los símbolos a etiquetas y hemos adquirido el hábito de separar forma y contenido» (Percy E. Scharamm, *A History of the English Coronation,* Oxford, 1937, págs. 10-11 *et passim).*

[5] *Man,* 1935, Núm. 59; ibíd., 1939, Núm. 21.

[6] Letópolis es uno de los lugares donde se ha reivindicado a Osiris (Libro de los Muertos, Sethe, *Urk.,* V: 119).

[7] Pyr. 261a-b; 1628c.

[8] Conservamos esta traducción del título *sejen aj* (véase Sethe, *Dramatische Texte,* páginas 193, 217), aunque Spiegel, ZÄS, LXXV, 118-19, hace posible que el sentido original fuera «reanimador del aj» equivalente al *hem ka;* siempre se traduce este título por «el siervo del Ka», pero el símbolo que se lee *Ka* originariamente fue *sejen* y el título, por lo tanto, *sejen hem,* «reanimador del cuerpo (muerto)». El término *sejen* significaba algo más específico que nuestro «reanimar»; indicaba la acción por la que el muerto era restaurado a la vida del Más Allá, probablemente por medio del «abrazo» que examinamos más adelante (págs. 155-160), puesto que el

símbolo muestra dos brazos curvos. El dignatario llamado *sejen aj* llevaba al rey muerto en sus brazos (pág. 160).

[9] Vuélvase a la pág. 45. El Dr. J. A. Wilson indica que esta idea está respaldada por la abreviación del título *Nebuy,* «Los Dos Señores», en dos estandartes de halcones, una costumbre que se observa todavía en la Dinastía XVIII (Sethe *Urk.,* IV: 138, 3) e incluso, como me indica el Dr. Seele, bajo Ramsés III (Nelson y otros, *Medinet Habu,* Vol. IV, Lám. 229, lín. 33). Estos estandartes sirven de determinativo de *Nebuy* en épocas anteriores, p. ej., Pyr. 593b.

[10] El texto indica que se trae un objeto circular de oro, pero en la traducción de Sethe «aro» podría interpretarse como «anillo», y éstos, por lo que sabemos, no formaban parte de las insignias reales; en cambio sabemos que la diadema de oro era su elemento esencial y, además, se hacía traer en este momento de la ceremonia.

[11] J. Spiegel, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth,* pág. 85, ha comprendido que también en este relato el Ojo representa a la corona; ésta se ha quedado sin dueño por la muerte de Osiris, y Thot (como en nuestro Misterio) se lo presenta al dios supremo de Heliópolis, mientras que el niño Horus insiste en sus derechos al trono.

Mientras que los varios sentidos del Ojo Sagrado en los rituales de los funerales y de la coronación están interrelacionados de la manera que hemos descrito, hay cierta confusión en la mitología. Por una parte se dice que el Ojo (el sol) es enviado fuera y que luego un embajador del dios-sol —Thot, Onuris o Sju— le va a buscar «después de haber arrojado a los enemigos de su (de Sju) padre Re». Este Ojo puede producir la muerte con su abrasador calor, sin embargo es indispensable (Sethe, *Sonnenauge).* Por otra parte, está la beneficiosa luna que mengua a intervalos; es el Ojo de Horus, arrancado o dañado por Set, y tiene que ser recobrado o curado.

[12] Del mismo modo Lohmeyer, «Der göttliche Wohlgeruch» *(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie,* 1919).

[13] A. Van Gennep, *Les rites de passage* (París, 1909).

[14] El que el bienestar de los muertos en la Otra Vida dependiera de los descendientes que todavía estaban con vida (véase pág. 134), es una nueva indicación de la concreción del pensamiento egipcio. Las ofrendas de alimento no son sino un medio para la supervivencia de los muertos. La característica esencial del culto funerario es la dependencia absoluta de los muertos de los que poseen el secreto y la esencia de la vida. La fórmula que regula las relaciones entre los muertos y los vivos en el culto funerario (que también se refiere a Horus y Osiris) es: los vivos reviven a los muertos y éstos, a su vez, sirven de apoyo a los vivos.

[15] Véase Jéquier en *Bulletin de l'Institud Français d'Archéologie Orientale,* XIX (1922), 257-60.

[16] Breasted, *Ancient Records,* Vol. III, párr. 401.

[17] El «Cuento de los Dos Hermanos» aparece en Erman-Blackman, *Literature,* páginas 150-61. Se usa justificadamente como ejemplo de la imaginería y razonamiento distintivos de la teología egipcia en *Die dogmatische Stellung des Konings,* de H. Jacobsonn.

[18] En el ritual cotidiano del templo, cuando se da al dios un lienzo del mismo material púrpura, se dice, «un dios se une con otro». Véase A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier* (París, 1902), pág. 188.

[19] Véase R. O. Foulkner en JEA, Vol. XXII, sobre un ritual tardío en el que intervienen estas sacerdotisas.

CAPITULO 12

[1] Esta experiencia básica está muy bien ilustrada en un ejemplo que cita Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* pág. 37: un negro del oeste de Africa va en una importante expedición, cuando de repente se tropieza con una piedra. Grita: «Ah, ¿estás ahí?», y se lleva la piedra. La piedra había insinuado, por

así decirlo, que era poderosa y por eso el negro, al tomar posesión de ella, se fortaleció. Este es el modelo de muchas experiencias que a su vez pueden dar lugar a los cultos. En primer lugar, hay una tensión emocional que hace al hombre receptor de signos de orden sobrenatural (en nuestro ejemplo, la importancia de la expedición creó la atmósfera favorable); después viene el súbito impacto de poder que se deja sentir en el mundo exterior, y por último, se relaciona de algún modo entre el individuo implicado en la experiencia y este poder. Si logra él que su comunidad admita la validez de su experiencia, se establecerá un culto. Esto sucede, por ejemplo, en el caso siguiente: un negro Ewe encuentra un trozo de hierro, se va a su casa y enferma; el sacerdote declara que en el hierro se está manifestando un dios y pide al pueblo que en adelante sea adorado *(ibid.)*. Véase también *Speculative Thought*.

[2] Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion* (París, 1934), páginas 202-13.

[3] En el templo funerario de Neuserre (Borchardt, *Neuserre,* pág. 94), Bastet se presenta como leona; en el de Sahure (Borchardt, *Sahure,* Vol. II, Láms. 35-36) se ha perdido la cabeza pero los títulos de la diosa son los mismos que los del otro relieve. En tiempos posteriores, cuando la diosa aparece como gato, lleva con frecuencia una máscara de león en una mano. Sethe, *Urgeschichte,* págs. 19-20, enumera varias diosas, incluyendo a una liebre, que se convirtieron en leonas y fueron identificadas con Sejmet.

[4] Esta cuestión ha sido estudiada más a fondo en mi libro de próxima aparición *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation,* donde se ha indicado que en el caso de Isis y el trono, y en el de los fenómenos cósmicos y los problemas humanos, tenemos que manejar correlaciones en el sentido más estricto de la palabra.

[5] Cuando Eberhard Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten* (Leipzig, 1938), pág. 5, asegura que no pudo haberse introducido ningún culto animal después de que los conceptos antropomórficos de los dioses fueron conocidos por los egipcios, quiere decir que distintos tipos de divinidades se sucedieron unos a otros y formaron, por así decirlo, las fases de una evolución histórica de la religión egipcia. El mismo postulado subyace al *Urgeschichte* de Sethe, pero esta teoría no toma en consideración la realidad viviente ni de la religión egipcia ni la de todos los primitivos que reconocen como poderes personificados a los dioses, pero no mantienen que una sola encarnación limite su ámbito (pág. 189), sino que se les concibe tanto en forma humana como en cualquier otra forma en la que creen que puede manifestarse. Véase el primer capítulo de mi libro, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation.*

[6] JNES, I, 132 y sigs. Vuélvase al cap. 5, n. 27.

[7] Gardiner, en JEA, XXX (1944), 35.

[8] Para un excelente estudio de este tema véase A. Bertholet, *Götterspaltung und Göttervereinigung* (Tubinga, 1933).

[9] Sethe, *Urgeschichte,* pág. 160; *Kommentar,* IV, 173 (Pyr. 900a).

[10] Lo primero ha sido intentado por Heinrich Brugsch y W. B. Kristensen, lo segundo por Sethe y Kees. Kees, «Grundsätzliches zur Aufgabenstellung der ägyptischen Religionsgeschichte», *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 1936, págs. 49-61, supone ingenuamente que su enfoque completamente banal (vuélvase a cap. 1, n. 6) demuestra que él «will sich... zur Denkweise eines andersgearteten Volks mit andersgearteter Logik bequemen». Su método, sostiene, sigue las directivas que Maspero formuló por primera vez, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes,* II (1893), 183-278, 337-93. Pero Maspero nunca perdió de vista el hecho de que los egipcios compartían tanto un credo común como un lenguaje común y una única civilización material (p. ej., ibíd., págs. 261-62). Hemos intentado aquí, y en *Speculative Thought,* describir la «andersgeartete Logik» de los egipcios y entender su religión, trazando en las páginas que siguen las principales vías de su pensamiento mitopoético. Además, hemos descrito sus principales preocupaciones religiosas en *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation.* Ahí, además, no hemos intentado formular una «doctrina esencial de la religión egipcia», sino demostrar que las creen-

cias egipcias son menos incoherentes de lo que normalmente se alega; puesto que parecen estar arraigadas en una sola convicción básica —apenas explícita pero de una importancia que todo lo impregna— de que la piedra de toque del significado es la invariabilidad.

[11] Así ocurre en la inscripción en el gran escarabajo de granito erigido por Amenhotep III en Tebas (Spiegelberg, en ZÄS, LXVI —1931—, 44-45).

[12] Este diálogo forma parte del cap. 175 del Libro de los Muertos (véase Kees, *Lesebuch,* pág. 27, núm. 40). En *Götterblaube,* pág. 216, n. 6, Kees indica que Anthes (*Die Felseninschriften von Hatnub* —Leipzig, 1928— grafito núm. 26) también se refiere a la serpiente primaria que sobrevive después de que todo lo demás es destruido al final de los tiempos.

[13] Kees, *Götterglaube,* págs. 62 y 335.

[14] El material ha sido reunido y estudiado por Ahmad Mohammed Badawi, *Der Gott Chnum* (Glückstadt, 1937). Véase también Kees, *Lesebuch,* pág. 19, Núm. 25, y para las últimas teorías teológicas relacionadas con Jnun, Kees, *Götterglaube,* páginas 436-43.

[15] Otto, obr. cit., pág. 32, de la Dinastía Decimonona; véase ibíd., págs. 23-31, para varias teorías teológicas que hallaron expresión en este nombre compuesto. No excluimos su pertinencia sino que simplemente hemos dado la formulación más sencilla de las ideas que formaron el compuesto.

[16] La preocupación por la supervivencia tras la muerte era casi una obsesión para los egipcios. Por consiguiente, la figura de Osiris que había conocido tanto la vida como la muerte alcanzó una importancia preponderante en su vida religiosa. Cuando nuestras fuentes arrojan luz sobre el culto diario en los templos, el ritual se presenta con símbolos y ceremonias que en principio sólo estuvieron relacionados con Osiris; pero ésta es una evolución secundaria. El ritual cotidiano del templo de Amón en el Reino Nuevo está publicado por Moret (obr. cit.), que creía que los ritos funerarios osirianos fueron, desde el principio, el modelo de los cultos de todos los dioses. W. B. Kristensen admitió como egipcia la idea de que la vida eterna no puede alcanzarse sino es a través de la muerte y, de este modo, explicó muchos símbolos de la religión egipcia y de otras religiones antiguas (véase su bibliografía en *Jaarbericht,* número 5: *Ex Oriente Lux* —Leiden, 1938—, págs. 284-86). El consideraría que el resurgimiento de la vida espontánea después de la muerte es la manifestación esencial de lo divino y probablemente pensaría que las tres esferas que nosotros hemos distinguido (pág. 167) son subsidiarias. Admitimos que los egipcios estaban principalmente preocupados por el misterio de la vida, pero esto forma el pivote de los procesos de la creación y procreación en la misma medida que el de la resurrección; consideramos que esto último fue considerado más bien como paralelo que como algo esencial de los otros dos y que Kristensen confía demasiado en los documentos osirianos y funerarios. Acerca de la distorsión de las creencias egipcias en las fuentes clásicas véase más adelante, págs. 313 y sigs.

CAPITULO 13

[1] Los intentos de tratar a Re y Atum, no como diferentes aspectos de un único dios manifiesto en el sol, sino como dos deidades que fueron originalmente distintas, se apoyan en interpretaciones puramente hipotéticas y así ha de ser ya que los textos primeros no admiten tal distinción. Esto se refiere tanto a Sethe, *Urgeschichte,* páginas 94-95, como a Junker, *Der sehende und blinde Gott,* págs. 29 y sigs., 39, *et passim.* Sethe dice que el antiguo nombre no-teológico del sol fue Re pero que en Heliópolis se le identificó con un dios local Atum, que no era, sin embargo, como los antiguos dioses locales, «natürlichen Ursprungs», sino producto de la conjetura teológica. Junker (obr. cit.) da mucha importancia a las diversas relaciones de Re y Atum con Nut, el cielo, que pueden, sin embargo, explicarse mejor como consecuencia de la típica multiplicidad de enfoques egipcia (véase el Indice). Es signifi-

cativo que el nombre de Atum no esté unido nunca a ningún otro dios a excepción de Re.

[2] A. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen* (Leipzig, 1924), pág. 30.

[3] ZÄS, LX, 68.

[4] Véase cap. 2, n. 24.

[5] Estela de Kubban, líneas 17-18; Blackman, en JEA, XI, 202, n. 5.

[6] Mariette, *Abydos,* Vol. I, Lám. 51, págs. 40 y sigs., según De Buck, *Oerheuvel,* página 97.

[7] También «trono de Re» o «trono de Amón». Referencias en De Buck, *Oerheuvel,* pág. 98.

[8] Sethe, *Urk.,* IV: 291, 10. El hecho de que esta frase esté seguida por la fórmula «como Re» se debe o bien a la tendencia en que los aspectos separados de un dios se vuelven independientes (véase pág. 168) o bien a la propiedad con que en otros contextos puede añadirse a un epíteto del rey.

[9] Es corriente atribuir el reconocimiento universal del poder del sol en Egipto a la antigua influencia política de Heliópolis. Nos parece que Heliópolis fue un centro donde se elaboraron las creencias egipcias *comunes* pero los fenómenos religiosos no pueden explicarse como derivaciones de evoluciones en otras esferas; si se dice que la adoración de Re cobró importancia en el Reino Antiguo porque la Quinta Dinastía procedía de Heliópolis, debemos recordar que ya en las Dinastías Segunda y Tercera existen nombres compuestos con Re, tal como el epíteto «Disco Solar de Oro» (en vez de «Halcón de Oro») y que la Ennéada aparece en relieves de la Tercera Dinastía *(Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde,* IV, 6-14). El disco del sol que llevan Set y Geb en estos relieves sugiere, en cualquier caso, que fueron pintados como miembros de la Ennéada de Atum, y no se puede atribuir a la evolución política ni a las subidas al trono de la Dinastía V la teología solar o su aceptación tan difundida, porque fue parte de la herencia común de todos los egipcios, correspondiente, en el campo religioso, a la unidad que se observa tan claramente en los campos de la lingüística, la arqueología y la antropología física.

[10] A. L. J. Wensick en *Acta Orientalia,* I (1923), 174.

[11] Erman-Ranke, *Ägypten und ägyptische Leben im Altertum,* pág. 170.

[12] Este es un ejemplo clásico de participación mitopoética (véase *Speculative Thought).* La teoría de que el Día de Año Nuevo es el aniversario de la creación es bastante corriente. Véase Wensick, obr. cit., págs. 168-69, que cita, por ejemplo, la liturgia judía de Año Nuevo: «Hoy es el comienzo de tus obras, la conmemoración del primer día.»

[13] Igual De Buck, *Oerheuvel,* págs. 63-71. También Sethe, *Kommentar,* III, 18-19.

[14] Sethe, *Amun,* págs. 52, 61.

[15] Scharff, *Ägyptische Sonnenlieder* (1922), pág. 31.

[16] Aquí hallamos la misma teoría de la prolación creadora que fue un elemento esencial de la Teología Menfita, escrita más de mil años antes (véase cap. 2).

[17] El Libro de Apofis; véase Roeder, *Unkunden zur Religion des alten Ägypten* (Jena, 1915), pág. 108; y H. Grapow, «Die Welt vor der Schöpfung», ZÄS, LXVII (1931), 34 y sigs.

[18] De Buck, *Oerheuvel,* investiga a fondo este tema. Véase también Wensick, «The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth», en *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* (Amsterdam, 1916).

[19] Junker, *Das Götterdekret über das Abaton,* pág. 9.

[20] Sethe, *Urk.,* IV: 364.

[21] Las ciudades en las que había grandes santuarios hacían alusión a estas creencias en sus nombres. Menfis se llamaba «La divina isla premigenia que emerge»; Tebas, «La Isla emergiendo en Nuer, que comenzó a existir cuando todos los otros lugares estaban todavía en tinieblas»; Hermontis, «la tierra elevada que salió de Nun» o «el huevo que tuvo su origen en el principio» o «la semilla de la Gran Alma (Amon-Re-Atum)»; De Buck, *Oerheuvel,* págs. 72-84; Sethe, *Amun,* págs. 117-18.

[22] De Buck, *Oerheuvel,* pág. 99.

[23] Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos,* London, 1932.

[24] La única teoría que explica satisfactoriamente los datos, incluyendo la evolución arquitectónica, es la que parte del concepto de la Colina Primigenia, y de esta manera puede explicar tanto la Pirámide Escalonada (y posiblemente las mastabas escalonadas recién descubiertas en Sakkara) y la verdadera pirámide. Este enfoque fue expuesto por primera vez, que sepamos nosotros, por W. B. Kristensen, *Het Leven uit den Dood* (Leiden, 1926), y De Buck, *Oerheuvel.* Los autores anteriores han interpretado la pirámide en cuanto a su relación con el sol, sin encontrar la verdadera clave del problema; así Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* págs. 15, 70-78, y Moret, recientemente en «L'Influence du décor solaire sur la pyramide», en *Mélanges Maspero,* I, 624-36.

[25] H. Ricke, «Der hohe Sand in Heliopolis», ZÄS, LXXI (1935), 107 y sigs.; De Buck, *Oerheuvel,* págs. 25 y sigs.

[26] El testimonio de que se creía que la piedra *benben* era la semilla solidificada de Atum es decisivo. Un texto antiguo del templo de Jonsu es inequívoco; este templo se llama Benent, y este nombre («semilla») se explica en el texto siguiente a la manera egipcia corriente, es decir, estableciendo relaciones por medio de juegos de palabras; dice acerca de Amón-Re: «Es el dios que engendró *(bnn)* un lugar *(bw)* en el océano primigenio, cuando la semilla *(bnn.t)* creció por primera vez (p. ej., en la creación) ...creció *(bnbn)* bajo él como es normal, en su nombre 'semilla' *(bnn.t)*» (Sethe, *Amun,* pág. 118). Después sigue una referencia al «terreno elevado que surgió del océano primigenio», por lo que se trata de una paralelo tebano del *benben* heliopolita al que se ha hecho referencia en nuestro texto de las Pirámides. En efecto, el texto tebano identifica el templo de Jonsu con la Colina Primigenia, que, como ya hemos visto, es lo que suele hacerse con los templos importantes.

Hay otro texto que concuerda con el texto de Jonsu; allí, los cuatro miembros masculinos de la Ogdóada se convierten en un toro negro y las cuatro hembras en una vaca negra a fin de crear al sol; pero la Colina Primigenia está representada, porque en este lago estaba la «Isla de las Llamas», cuando se menciona el brote de la semilla del toro en el Gran Lago de Hermópolis (Sethe, *Amun,* págs. 84-85), la Colina Primigenia de aquella localidad.

La raíz *bn* y su duplicación *bnbn* tiene conexión con varios brotes, incluyendo los de naturaleza sexual (véase *Wörterbuch,* I, 456 y sigs.).

[27] El piramidion en lo alto del obelisco se llama *bnbnt,* y la piedra *bnbn* se había originado como una gota de la semilla de Atum o de un toro (véase n. 26); por tanto es posible que el obelisco no solamente sirviera de soporte impresionante para la estilizada piedra *benben* que formaba su punta, sino que fuese originalmente un símbolo fálico de Heliópolis, la «Ciudad del Pilar». El pilar y el toro son frecuentemente intercambiables en las imágenes egipcias (véase más adelante pág. 191); y en Heliópolis adoraban a un toro, Mnevis. En una variante de Pyr. 792, el determinativo «obelisco» significa «pilar», y en Pyr. 1178a, «Es Pepi quien pertenece a los dos obeliscos elegidos por Re y que pertenecen a la tierra», los obeliscos llevan una cabeza de toro en su nombre. Una cabeza de toro está sujeta al pilar en uno de los símbolos reproducidos por Osorkón II (Naville, *The Festival Hall of Osorkon,* II Lám. IX, 9).

[28] Sethe, *Kommentar,* III, 18-19. En el llamado «Texto del Caníbal» de las pirámides existe testimonio de que la Colina Primigenia, bajo cualquier forma, estaba cargada de poder vital, y que allí el rey muerto aumentaba su fuerza al incorporarse a otros dioses. Se dice de él que «se comió sus intestinos después de que hubieron llenado sus estómagos de magia en la 'Isla de las Llamas'» (Pyr. 397); el que los textos de los Ataúdes digan que los muertos moran allí o provienen de ahí (Kees, *Totenglauben,* págs. 294-334) es un resultado de la evolución de la teoría de la Colian Primigenia como lugar de entierro y resurrección (porque es un centro de fuerza vital).

[29] Véase también Kristensen, *De plaats van het zondvloed verhaal in het Gilgamesh epos* (Medeelingen dar Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Vol. V, Amsterdam, 1916). En los textos de las Pirámides estas aguas tienen diversos nombres: «El Canal Serpentino», «El Lago de las Mil Aves Acuáticas», «El Lago de los Juncos» (la «Isla» es entonces el «Campo de los Juncos»), «El Lago del Zorro» o «El Lago de los que están al Amanecer».

[30] Véase págs. 93, 141 y 145, para textos de purificación. En el texto cosmológico, Lange y Neugebauer, *Papyrus Carlsberg,* Núm. 1, cap.II, lín. 8 (pág. 16; cfr. páginas 22-23), se dice que el sol surge del agua.

[31] Erman, *Religion,* pág. 62.

[32] Por eso no afecta a nuestro argumento aun cuando Wainwright (en JEA, XVII, 151 y sigs.) tiene razón al negar que Amón perteneció originariamente a la Ogdóada.

[33] Pyr. 337, 926; Sethe, *Kommentar,* II, 27 y sigs. Cfr., JEA, IV, 174.

[34] En nuestra lámina se muestra al escarabajo alado junto a la rodilla de Nut; al lado del gran dibujo de Nut como mujer hay un «texto dramático» que añade otra imagen más a las ya estudiadas. Como Nut se traga las estrellas al amanecer para darlas a luz de nuevo al anochecer, se llama «cerda que se come a sus cochinillos» (obr. cit., pág. 83) y de hecho a veces se la representa como una cerda (Grapow, en ZÄS, LVVI, 45-47).

[35] Sethe, en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie,* 1928, pág. 8.

[36] Sobre esto véase Grapow en ZÄS, LXXII, 12 y sigs.; también De Buck, *Oerheuvel,* págs. 38-39, y Charles Maystre y Alexandre Piankoff, *Le livre des portes* («Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», Vol. LXXIV, El Cairo, 1939).

[37] Véase n. 30.

[38] Breasted, *Ancient Records,* Vol. IV, párr. 870.

[39] Breasted ha insistido en la influencia moral que tuvieron en Egipto las creencias acerca de Re *(Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* pág. 170, *et passim).* Cfr. Joachin Spiegel, «Der Sonnengott in der Barke als Richter», *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo,* VIII (1939), 201-6.

[40] Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* Vol. II, párr. 523.

[41] Breasted, *Ancient Records,* Vol. II, párr. 299.

[42] Scharff, *Ägyptische Sonnenlieder,* ha publicado una buena colección de estos poemas.

[43] Véase Erman-Blackman, *Literature,* págs. 288-91.

[44] Véase n. 1 y cap. 12, n. 11. Los varios nombres del dios-sol a veces están substancializados en personajes distintos, p. ej., en *Las Contiendas de Horus y Set.*

[45] Según Scharff, *Ägyptische Sonnenlieder,* págs. 56-57, revisado por el Dr. A. J. Wilson según *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae,* etc., Museo Británico, Part. VIII, Lám. XXI y pág. 24.

[46] Schäfer, en ZÄS, LXXI, 17-19; también Sethe, «Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne», *(Sitzungsberichte der Preussischen Akademie,* Berlín, 1928, y De Buck, en *Jaarbericht,* Núm. 5: *Ex Oriente Lux,* Leiden, 1938), págs. 305 y sigs. W. B. Kristensen, en *Jaarbericht,* Núm. 2: *Ex Oriente Lux,* págs. 15 y sigs., han demostrado que el Este y el Oeste, en cuanto lugares de transición entre la noche y el día, pueden llegar a ser intercambiables y ocasionar, de este modo, una confusión que, a su vez, subyace a la controversia entre Sethe v Schäfer.

[47] Pyr. 703-5, 1686-88.

[48] Pyr 367-68, 490-91, 922, 954-55. Sethe, *Kommentar,* II, 387-88, da una lista de varios lugares donde el rey muerto actúa como dignatario de la Corte de Re.

[49] Sethe, *Kommentar,* III, 124. Las cuatro diosas son Isis, Nefitis, Neith y Selket, que están a cargo de las vasijas con doselete donde se guardan los intestinos de los muertos.

[50] Sethe, *Amun,* estudia esta evolución inteligentemente. Se diría que la devoción universal ordenada por Amón-Re se debió, no a la posición política de Tebas, sino

al inaudito significado religioso que poseyó la combinación de los rasgos distintivos de Re y Amón.

[51] Ibíd., pág. 73, con referencia a Pyr. 1540b.

[52] Ibíd., pág. 78.

[53] Ibíd., pág. 92.

[54] Gardiner, en ZÄS, XLII, 34.

[55] Ibíd., pág. 33.

[56] Sethe, *Amun,* pág. 90. Sethe también indica que Plutarco y Diodoro dicen que los egipcios llamaban a Zeus (Amón) *pneuma theon*

[57] Gunn, en JEA, III, 81 y sigs.

[58] Sethe, *Amun,* págs. 97-98.

[59] Sería un error creer que unas ideas tan elevadas son características únicamente de la última parte de la historia de Egipto. La Teología Menfita, una obra antigua, es tan profunda como los textos referentes a Amón, a pesar de que es menos explícita y concuerda menos con nuestro modo de pensar. Pero el universalismo que propone la Teología Menfita no halló aceptación fuera del círculo de los devotos de Ptah, ya que se oponía a la creencia egipcia fundamental: que el sol es la fuente primaria de la energía creadora. Por el contrario, el universalismo del Reino Nuevo influyó profundamente en la religión egipcia porque, por su combinación de Re y Amón, logró dar un significado más hondo a creencias egipcias que estaban ya muy arraigadas.

No sostenemos que en los tiempos faraónicos se pudieran encontrar creencias igualmente universales; nos inclinamos a pensar que la profundidad de la Teología Menfita fue una manifestación, en el campo del pensamiento, de ese florecimiento de la vida cultural que halló expresión política en la unificación del país bajo Menes. Más bien se diría que en los tiempos predinásticos se comprendió la universalidad de lo divino por medio del reconocimiento de un número ilimitado de poderes divinos.

CAPITULO 14

[1] Los carneros y ovejas a veces reemplazan a los toros y vacas, p. ej., Pyr. 252b, c (véase más adelante, n. 46).

[2] Estela de Pianji, líns. 158-59; Breasted, *Ancient Records,* Vol. IV, párr. 883.

[3] «La Enseñanza de Merikare» (véase Erman-Blackman, *Literature,* pág. 83). También en el himno a Amón en El Cairo: «Oh Re adorado en Karnak... que vigilas cuando todos los hombres duermen y buscan lo que es beneficioso para su *ganado,* Amón..., Atum, Harajte; 'Gloria a tí' —así dicen todos— 'Honor a tí, porque te fatigas por nosotros'» (Kees, *Lesebuch.* pág. 5, Núm. 11). Véase también ZÄS, LXIV (1929), 89-90.

[4] Véase cap. 1, n. 4.

[5] La ventaja principal de introducir material antropológico es que aumenta las posibilidades de dar una explicación; mientras que, al mismo tiempo, se corre el riesgo de tener la tentación de forzar analogías y olvidar que cada cultura es un todo integrado, por lo que, en contra de Engnell, Hocart, Wainwright, Widegren y otros, un «rey divino» o un «dios-cielo» significan cosas totalmente distintas en culturas diferentes. La falacia de comparar rasgos aislados o usar calificaciones tipificadas está bien demostrado en *Patterns of Culture* de Ruth Benedict (Boston, 1934) con el lema «En el principio Dios dio a cada persona una copa de arcilla, y de esta copa bebieron su vida» (un proverbio piel roja). Hemos reducido el peligro de la tergiversación limitando nuestras comparaciones a los pueblos modernos que representan el sustrato de la antigua cultura egipcia (véase cap. 1, n. 4). Se observará, además, que no hemos utilizado datos antropológicos para rellenar las lagunas de datos sobre el Antiguo Egipto, sino que nuestra interpretación de esto último es independiente y sólo recibe ayuda a través de las analogías que proveen los camíticos y semicamíticos supervivientes.

[6] Para un estudio extenso véase M. J. Herskovits, «The Cattle Complex in East Africa», *American Anthropologist,* XXVIII (nueva ser., 1926), 230-72, 361-88, 494-528, 633-34.

[7] Hambly, *Source Book for African Anthropology,* I, 349 y sigs. Georges Smets en *Man* (1946), Núm. 6, ofrece notables datos acerca del significado no-económico del ganado en el Este de Africa; demuestra que la economía de los barundi se basa en la agricultura, pero que el rango, el prestigio y el verdadero poder provienen únicamente de la posesión de ganado.

[8] Carl Meinhof, *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben* (Oslo, 1926), pág. 75. Véase más adelante, n. 24.

[9] R. U. Sayce, *Primitive Arts and Crafts* (Cambridge, 1933), págs. 27 y sigs. A veces hay indicios de que la concentración exclusiva en el cuidado del ganado es un desarrollo reciente (véase Sir Henry Johnston, *The Uganda Protectorate,* Londres, 1902, II, 796-7).

[10] Si Hermann Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlín, 1936), pág. 3, distingue acertadamente entre la mitología de los agricultores en cuanto que se refiere al «suelo», el cuerpo, el alma, la vida y la muerte» y la de los cazadores y pastores de ganado referente a «la madre, el agua, el cielo y sus cuerpos, los animales y la 'Kraftstoff' entonces el antiguo Egipto es menos desigual que las culturas primitivas africanas modernas tanto en este como en otros aspectos, puesto que los dos grupos de problemas tienen una parte similar en su mitología.

[11] Gauthier, *Les fêtes du dieu Min,* pág. 235.

[12] Herskovits, obr. cit., págs. 517-18.

[13] Hambly, obr. cit., pág. 350.

[14] Ibíd., pág. 359 (las fuentes se dan en la página anterior).

[15] Seligman, *Races of Africa* (ed. rev.), pág. 172. Acerca del valor emocional del ganado entre los bari, véase B. G. y C. G. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan,* pág. 244; entre los nuer, ibíd., pág. 320.

[16] J. Roscoe, *The Northern Bantu* (Cambridge, 1915), pág. 104.

[17] Johnston, obr. cit., II, 741-42. La pérdida o adquisición de ganado no afecta únicamente los sentimientos: entre los barundi, el que toma prestado ganado «se convierte en vasallo del donante» y, «a veces, el que recibe es considerado un pariente cercano, incluso hijo del donante, y de esta asimilación resultan ciertos impedimentos matrimoniales» (Smets, en *Man,* 1946, Núm. 6).

[18] Seligman, en *Studies Presented to F. Ll. Griffith,* pág. 461.

[19] Ibíd., pág. 462.

[20] Se encuentran dos ejemplos en tumbas del Reino Medio: P. Newberry, *Beni Hasan,* Vol. I, Lám. XIII, y A. M. Blackman, *The Rocks Tombs of Meir,* Vol. I, lámina XI.

[21] Del templo de Luxor de Tutanjamon. Los animales están decorados alegremente con cabezas de negros entre los cuernos, mientras que las puntas de estos últimos están dotadas de manos de miniatura; hace el efecto de ser unos donantes aclamando al rey a quien se lleva tributo.

El ganado de los negros en Gardiner y Davies, *The Tomb of Huy* (Londres, 1926), Lám. 30, tiene los mismos adornos; era una expresión del mismo espíritu que inducía a los nubios a pagar la parte del tributo que tenía que ser en oro, no sólo en grandes cantidades, sino en detalladas vasijas trabajadas con árboles y animales como tema central. Véase Schäfer, «Ältagyptische Prukgefäse mit aufgesetzten Randverzierungen», en Sethe, *Untersuchungen,* Vol. IV.

[22] En vista de la evidencia que hemos resumido en el cap. 1, n. 4, la interpretación que hemos dado es correcta (véase también cap. 4, n. 20). Seligman sugerió que la costumbre se extendió desde Egipto al resto de Africa, porque pensó que fueron los negros, y no los camíticos, quienes la practicaban; y a la hora de escribir admitió la tesis de Junker («The First Appareance of the Negroes in History», JEA, VII, 1912, 121-32) de que durante el Reino Antiguo los negros no vivían cerca de

Egipto. En *Races of Africa* (ed. rev.), págs. 54 y sigs., rechaza la teoría de Junker; pero en cualquier caso, la presencia de los negros no hace al caso si se admite la existencia de un sustrato camítico de la civilización egipcia, porque entonces es muy probable que sea la raza camítica de los nilotas, y no la negroide, la responsable de esta costumbre que comparte con los egipcios del Reino Antiguo. Pero, desgraciadamente, Seligman ha conservado el prejuicio de que los parecidos entre el antiguo Egipto y el Africa moderna se deben a influencias que proceden de Egipto, a pesar de que admite nuestra incapacidad para explicarlo (véase su *Egypt and Negro Africa,* Londres, 1934, pág. 18). Seligman admite ese sustrato camítico (ibíd., págs. 55-70), que de hecho, se ha vuelto más tangible a partir de sus investigaciones.

[23] G. Brunton y G. Caton Thompson, *The Badarian Civilization* (Londres, 1928), páginas 91 y sigs. Cfr. un cementerio de ganado encontrado en el desierto oriental del país y que ha descrito G. W. Murray en JEA, XII (1926), 248-49.

[24] Escena 19. Véase pág. 152. Del mismo modo que muchos pastores de ganado se niegan a matar ganado para carne, con frecuencia prohiben a las mujeres cuidar de los animales sagrados; pero no es una regla general, ya que entre los masai, por ejemplo, las mujeres ordeñan a las vacas (véase Johnston, obr. cit., págs. 812 y sigs.). Sobre el carácter sagrado de la leche, véase, por ejemplo, Seligman, *Races of Africa* (edición rev.), págs. 107, 161, 213, y *Journal of the Royal Anthropological Institute,* XLIII (1913), 654.

[25] Sethe, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens,* págs. 75-79. Puede que sea accidental que se conocieran ya en la Segunda Dinastía otros métodos de contar el capital (tierra, oro), mientras que el censo bienal no se conoció hasta la Quinta Dinastía; en cualquier caso, no hay razón para que se tenga que pensar que el censo no se remonta a una época más antigua (véase E. Meyer, *Ägyptische Chronologie,* página 186, n. 2.

[26] «Las palabras que denotan tipos de belleza provienen de términos referentes al ganado, y el amigo, la esposa o la amante se sienten muy halagados cuando después de sus nombres nombran a un animal» (E. W. Smith y A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia,* Londres, 1920, pág. 127).

[27] Gardiner, *Grammar,* pág. 457, Núm. 45. Véase la ilustración de este órgano en *Kemi,* Vol. II (1929), Lám. III, y *Journal of Experimental Zoology,* XXII (1917), 423. Para un paralelo mesopotámico véase JNES, III (1944), 198 y sigs.

[28] Grapow, *Die bildliche Ausdrücke des Ägyptischen,* págs. 80-81.

[29] Seligman, *Races of Africa,* págs. 160-61.

[30] Sethe, *Kommentar,* I, 306.

[31] Petrie, *Naqada and Ballas,* pág. 68. En una ocasión, en la estela en M. Mogensen, *La collection égyptienne de la glyptothèque Ny Carlsberg,* Lám. 103, Núm. 706, ¡no sólo se le llama a Set «Toro de Nubt» sino que incluso se le representa con una cabeza de toro! Aparece en la proa de la barca del sol, alado, y ataca al enemigo de Re, Apofis, con una lanza. La estela pertenece a la Dinastía XIX.

[32] Pyr. 444b.

[33] Pyr. 925c.

[34] R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft,* I, 232.

[35] M. Fortes y E. E. Evans Pritchard, *African Political Systems* (Oxford, 1940), páginas 136, 157.

[36] Véase Eberhard Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten* (Leipzig, 1938). Este es un trabajo esmerado pero adolece de una aceptación en masa de la «reconstrucción» que hace Sethe de la prehistoria egipcia.

[37] Erman en *Sitzungberichte der Preussischen Akademie* (Berlín, 1916), pág. 1149.

[38] Véase P. W. Hofmayr, «Religion der Shilluk» en *Anthropos,* 1911, pág. 123. Nosotros seguimos esta descripción. Véase también Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan,* pág. 86.

[39] Otto, obr. cit., págs. 6 y sigs.

[40] Petrie, *Prehistoric Egypt,* Lám. IX, 1-5.

[41] Petrie, *The Labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh,* Lám. VI, 7; Quibell and Green. *Hierakonpolis,* Vol. II, Lám. LIX, 5.

[42] A. Scharff, *Agyptische Sonnenlieder* (Berlín, 1922), págs. 80-87.

[43] Sethe, *Kommentar,* I, 317. Sethe acepta, sin embargo, una interpretación alegórica que nosotros rechazamos.

[44] Sethe, *Amun,* pág. 84.

[45] Pyr. 316a.

[46] Es posible que en la representación del sol en su viaje nocturno el becerro sea un equivalente del toro. En el «Libro de las Puertas» y el «Libro de Quién está en el Infierno», por ejemplo, se pinta al sol como un becerro o como un hombre con cabeza de becerro. Quizá se ideara esta imagen para sugerir la virilidad que le capacitaba para marcharse de la región de los muertos fecundizando a la diosa-madre; cuando se acerca a la diosa del Oeste se pinta al sol con cabeza de becerro. Schäfer, ZÄS, LXXI, 16, explica esto como anticipación de su forma nocturna, Kees, *Götterglaube,* pág. 81, sugiere que el becerro se convirtió en el símbolo del dios-sol durante el Primer Período Intermedio, posiblemente en Heracleópolis, donde se adoraba al becerro Harsafes; es muy posible, pero la extensa distribución de los cultos del becerro sugiere que este animal y el toro eran personificaciones más o menos equivalentes de dioses machos desde época muy temprana, como era de esperar. En los grabados en roca del Atlas del Sahara (Frobenius y Obermaier, *Hadschra Maktuba,* láminas 37, 38, 93, 94, 108; Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas,* Lám. 19 y págs. 118-19) aparece un becerro coronado con el disco del sol, pero no se sabe con seguridad de cuando data. Véase F. R. Wulsin, *The Prehistoric Archeology of Northwest Africa* («Papers of the Peabody Museum», Vol. XIX, Núm. 1, Cambridge, Mass., 1924), págs. 116-23.

[47] Scharff, obr. cit., pág. 39.

[48] El Dr. Nelson ha llamado mi atención sobre unas cuantas raras excepciones donde Nut aparece sin cuernos, p. ej., Calverley, *Abydos,* III, 14.

[49] Sethe, *Amun,* págs. 33-50. La imagen de la madre se convierte en origen de confusiones cuando leemos, «Ihet, la grande, que dio a luz a Re», pasando por alto la Ogdóada.

[50] Sethe, *Kommentar,* 7, 318, insiste en que el jeroglífico muestra un buey y no un toro, lo cual no tiene sentido porque el animal castrado no es fiero. Además, los egipcios, que incluso en los tiempos primitivos hacían que les amoldasen unos genitales artificiales a sus cadáveres (véase G. Elliot Smith, *Egyptian Mummies,* página 74; W. M. Flinders Petrie, *Deshasheh,* pág. 15; y C. M. Firth y J. C. Quibell, *The Step Pyramid,* I, 102, Núm. 7) no hubieran aceptado esta identificación. Por consiguiente, o bien los escultores de los jeroglíficos no distinguían entre el buey y el toro, o bien se omite el falo a propósito para quitar al animal su carácter peligroso de acuerdo con mutilaciones semejantes que se encuentran en todos estos textos (Lacan, «Suppresions et modifications de signes dans les textes funéraires», ZÄS, LI, 1901, 1-64). Véase Sethe, *Kommentar,* I, 218, donde se cita otro texto en el que el sentido exige «toro» y no buey.

[51] En otro texto, donde se representa la misma situación (Pyr. 547), Re se llama explícitamente «toro» o «buey». Véase también Pyr. 201 a.

[52] Sugerido por el Dr. J. A. Wilson.

[53] Aquí, la vaca Hesat es la vaca celestial, mientras que en Heliopolis representa a la madre del toro Mnevis (Otto, obr. cit., pág. 35).

[54] A. H. Gardiner, «Hymns to Amon from a Leiden Papyrus», ZÄS, XLII (1905), 24-25. Véase también la cita en la pág. 173.

[55] Himno de Haremhab (Scharff, obr. cit., pág. 58.

[56] Sethe, *Urgeschichte,* pág. 120, n. 2. Véase pág. 91 de nuestro libro acerca del templo funerario que se presenta como madre del rey.

[57] C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (Leipzig, 1912), págs. 200, 209.

[58] Naville, *The Eleventh Dynasty Temple at Deir el Bahari,* Vol. I, Láms. XXIX-XXXI

[59] W. Wreszinski, «Der Gott Wh», OLZ, 1932, págs. 521-23; Blackman, obra citada, II, 25.

[60] Sethe, *Urkunden,* I: 80, 16.

[61] Véase págs. 165 y sigs., y más adelante, pág. 199. Sethe opina (*Urgeschichte,* páginas 14, 27, 47) que Hathor reemplaza únicamente a las diosas de los árboles locales; pero en esto, como en la mayoría de sus «explicaciones», no alude en absoluto a los temas religiosos. Con todo el ingenio de un jugador de ajedrez —pero alejándose totalmente de la realidad, Sethe trama una serie de movimientos: cuando el fetiche-halcón local Horus se convirtió en un dios-sol, su madre Hathor la vaca «casi automáticamente tuvo que convertirse» en una diosa del cielo y de este modo se la consideró equivalente a Nut (ibíd., pág. 22). Vale la pena recordar que estos «peones» significaban mucho para los egipcios. Kees, *Götterglaube,* págs. 83-89 razona de modo muy similar a Sethe. En cuanto a la relación entre la diosa-madre y el árbol, está expresada inequívocamente en los textos y ritos (véase más adelante, páginas 199 y sigs.). Jung, obr. cit., encuentra la *tertium comparationis* en el «Umschlingung» al citar el relieve de Denderah donde se muestra el cuerpo de Osiris envuelto por las ramas de un árbol (Mariette, *Dendérah,* Vol. IV, Lám. 66).

[62] Véase más adelante, págs. 305 y sigs. Cfr., p. ej., JEA, III, 83, sobre un texto que se refiere a la Diosa del Oeste como la Señora de la Misericordia que socorre a su devoto.

[63] Véase pág. 66; cfr. Hugo Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige,* págs. 71-72.

[64] Gayet, *Louxor,* Lám. LXVI, Fig. 192; y Naville, obr. cit., Vol. II, Lám. LIII. Hathor está pintada o bien como una vaca o como una mujer con cuernos de vaca. En monumentos primitivos (paleta de Narmer) tiene cuernos y orejas de vaca y se la muestra de frente; en los sistros y capiteles de columnas está también de frente, sin cuernos, pero con orejas de vaca.

[65] ASAE, XXVI (1926), 177-84.

[66] G. A. Reisner, *Mycerinus* (Cambridge, Mass. 1931), págs. 109-10.

[67] Gardiner, «Notes on the Story of Sinuhe», *Recueil des travaux,* XXXIV, 72 y sigs.

[68] Por ej., en la conocida estatua de El Cairo, *Le Musée égyptien,* Vol. II (1907), láminas I, II; págs. 9 y sigs. También se muestra muy claramente el *menat* en el relieve del pilón de Haremhab, ibíd., Fig. 3, o en Keith C. Seele, *The Coregency of Ramsés II with Seti I and the Date of the Great Hypostyle Hall at Karnak* (Chicago, 1940), Fig. 9.

[69] Kees, *Götterglaube,* pág. 37, afirma discretamente que Hathor fue al principio un halcón-hembra. No encuentra para su afirmación una base con más peso que la del nombre de la ciudad de Atarbechis mencionada por Herodoto (II.41), pero obsérvese que Herodoto describe esta ciudad como centro de adoración al ganado. Hemos indicado que en el antiguo Egipto la idea de la maternidad originó de la forma más natural la imagen de la vaca, y se verá que ya existe la combinación de halcón y ganado en la Primera Dinastía. La pretensión de Kees no es más que un postulado de un racionalismo al que siempre ha desconcertado la religión egipcia desde los días de Plutarco. Compárense las combinaciones de las imágenes de la vaca y el buitre en la diosa Nejbet (pág. 195-96).

[70] Véase Otto, obr. cit., págs. 41, 47, 49, donde se busca una explicación en «Kulttopographie». Mont aparece como toro en Medamud, y el rey se llama «Toro de Mont» bajo Tutmosis III (ibíd., págs. 45-47).

[71] Según Breasted, *Ancient Records,* Vol. III, párr. 272. Obsérvese que en una frase Ramsés II se representa a sí mismo bajo tres aspectos: brilla para el pueblo como Re, la denominación neutra del dios-sol; está en el trono como Atum, el dios-sol en cuanto creador, que también fue el primer rey del universo, por lo que puede decirse que el trono, en cuanto sede del poder es esencialmente de Atum; y, por

último, el rey se califica a sí mismo de sucesor de su padre, refiriéndose a su entronización y se llama a sí mismo Horus el hijo de Isis (el trono). No se trata de un descuidado amontonamiento de epítetos, que es todo lo que ven en estos textos los intérpretes modernos.

[72] Borchardt, *Sahure,* Vol. II, Lám. 18 y pág. 93; Jéquier, *Pepi II,* Lám. 32.

[73] Pyr. 1566a; en Pyr. 389 la interpretación de Sethe pretende la asociación de las imágenes de la mujer, la vaca y el buitre, pero el texto no es inequívoco en este punto.

[74] Pyr. 200d. Se encuentra una fusión similar de las imágenes de la vaca y la mujer con las de Nut, madre del sol (véase pág. 191).

[75] Pyr. 1416c pone «Nut» en vez de «cielo».

[76] En los textos cultos Nut representa, no todo el cielo, sino aproximadamente el cinturón del zodíaco. Tras ella están las tinieblas caóticas e ilimitadas («más oscuras que la oscuridad del Infierno»), que son regiones increadas desconocidas para el sol y los dioses y espíritus (Lange y Neugebauer, *Papyrus Carlsberg Núm. 1,* págs. 16, 26, 28, 66). Cuando se toma a Nut en este sentido estricto, su relación con el circuito solar es, por supuesto, más estrecha. Cuando Junker, *Der sehende und blinde Gott,* pág. 38, declara que su hipotético «Allherr» gobierna los reinos de las tinieblas exteriores así como el universo existente, sigue una línea de pensamiento totalmente a-egipcia. El hecho de que se diga explícitamente que el sol, el Creador, desconoce estas regiones indica que representan lo increado, la nada, una noción demasiado abstracta para que el pensamiento egipcio la reproduzca de un modo que no nos sugiriera cierta concreción. Me parece muy notable lo bien que expresa el *Papiro Carlsberg Núm. 1* la noción de la inexistencia.

[77] ii.129-32. Aquí, como en otro lugar, es menos importante que la historia sea verdadera, que el hecho de que se pudiera contar y creer, ya que esto demuestra que tuvo que haber encerrado unos temas conocidos o por lo menos aceptables.

[78] i.85. Plutarco *(De Iside et Osiride,* 39, 52) menciona la figura de una vaca en conexión con los rituales de Osiris, pero no podemos estar seguros de su significado: es posible que fuera simplemente un símbolo de Isis y no la imagen de una «madre» dentro de la que el dios muerto estaba encerrado para volver a nacer.

[79] Así, W. B. Kristensen, en *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde,* Vol. V, Parte II (Amsterdam, 1916). A. Rusch ha reunido y discutido estos textos en *Die entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft,* Vol. XXVII —1922—). Rusch estropea algo el libro porque cree en que el culto de Osiris surgió en el último período del Reino Antiguo.

[80] «El Grande» se refiere a Osiris; pero a la vez está implicado en un juego de palabras. En el texto afín, Pyr. 638c (véase pág. 183), leemos: «Ella te protege *(hnm)* de todo mal en su nombre (la del) Gran Tamiz *(hnm.t).*» Sethe sugiere *(Kommentar,* III, 186) que se refiere al cielo como un tamiz a través de cuyos agujeros aparecen las estrellas. Esto no es más que pura fantasía; puesto que Nut está implicada en cuanto madre, parece más apropiado acordarse de que hoy en día las mujeres de Egipto se apoyan en un gran tamiz redondo cuando se acerca el parto y que dicho tamiz puede estar pintado en las escenas del nacimiento de Hatsepsut (Winifred Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt,* pág. 63). La conexión con Nut, la cual diariamente da a luz al sol y a las estrellas, y (se espera), al rey, sería natural. En contra de Junker, *Die Götterlehre von Memphis,* pág. 29, y *Der Sehende und blinde Gott,* págs. 37 y sigs., se debe decir que Nut nunca es la esposa de Atum. Cuando Nut se llama *wr.t,* «la grande» en textos de las pirámides como los que hemos citado (p. ej., Pyr. 782), y cuando Atum se llama *wr,* no tenemos en absoluto una pareja como la de Amón y Amaunet, porque estos últimos son nombres que expresan la afinidad de las deidades que los llevan, mientras que *wr.* y *wr.t* son simples epítetos, que no son específicos ni de Atum ni de Nut. «El Grande» también se usa para Horus y Osiris (Kees, *Götterglaube,* pág. 172 con n. 4). Atum y Nut nunca aparecen juntos como *wr.* y *wr.t* o, a lo que a esto repecta, de ninguna otra forma.

En nuestra traducción de este texto hemos seguido la de Gardiner en *Egyptian Letters to the Dead,* pág. 112, excepto en la frase que acabamos de comentar. Sethe ha indicado *(Kommentor,* III, 185) que «la protectora del Grande» *(hnm.t wr)* es una versión más antigua que «la Gran Protectora» *(hnm.t wr.t).*

[81] Véase pág. 191 y también cap. 5, n. 49. Aquí hay, una vez más, un total acuerdo entre el material egiptológico y el psicoanalítico. C. G. Jung sostenía, hace treinta años, que el tema del incesto, que tiene un papel tan importante en el simbolismo subsconciente, no debe tomarse en el sentido literal (como se hizo con frecuencia en la escuela de Freud), puesto que muchas veces sirve de imagen del deseo de inmortalidad (obr. cit., págs. 216, 341, 349, 392-93).

[83] Sethe, *Amun,* pág. 30.

[83] Sethe, en ZÄS, LXIV, 6-9; Balck, ZÄS, LXXV, 75, 32-38; Junker, *Vorbericht Giza,* 1924, Lám. 4 *(Anzeiger Wiener der Wissenschaften,* 1927).

[84] Schäfer en *Studies Presented to F. Ll. Griffith,* págs. 429 y sigs. Su teoría se confirma ahora por dos marfiles de la Primera Dinastía encontrados en una tumba de Heliópolis. Véase Zaki Yusef Saad, en ASAE, XLI (1942), 407 y Lám. 39. El nombre del Pilar de Djed sugiere una relación con Busiris (Djedu) que estaba en el Delta oriental en donde abundaba el papiro; pero Sethe, *Dramatische Texte,* página 156, señala que el Reino Antiguo parece desconocer esta asociación; por lo tanto puede que sea secundaria, y, más que explicada, causada por la similitud de los nombres. Kees, *Götterglaube,* pág. 129, no hace distinción entre hechos esenciales y fortuitos cuando compara la identificación de la columna de Djed y Osiris con la de la columna y Set en el Misterio de la Sucesión. En esta obra, se reviste *ad hoc* los objetos usados en el ritual con significados simbólicos (véase cap. 11, n. 3), y, en una ocasión, se equipara el pilar de Djed con Set, del mismo modo que, en otra escena, hacen lo mismo con una falua o una capilla, porque cada una «lleva a uno que es más grande que él mismo» —una frase que se usa corrientemente en los textos de las Pirámides refiriéndose a Set (véase págs. 138, 151). Pero esta identificación carece de validez fuera del contexto del ritual donde únicamente se encuentra. Por otro lado, no podemos pensar que el coherente ritual que implica al rey muerto, Hathor y la construcción del pilar de Djed es un derivado; el hecho de que la ceremonia se celebrase originalmente en Menfis (Sethe, *Dramatische Texte,* pág. 56) corrobora nuestra opinión de que el rito —y por lo tanto, la asociación de Osiris con la columna de Djed— es un rasgo original de la monarquía tinita.

[85] Sethe, *Sonnenauge,* pág. 33. No hace falta que nos detengamos aquí en la sustitución de Re por Osiris o Horus.

[86] Página 193. Sethe, *Urgeschichte,* págs. 14 y sigs.; Erman, *Religion,* pág. 31. Incluso es posible que este conjunto de ideas explique la razón por la que la tumba de Osiris en Abidos se llame *peqer* o *puerta de peqer,* mientras que *peqer* se escribe como si fuera el nombre de un árbol o tronco, como ha indicado Schäfer en ZÄS, XLV (1904), 107-11. También puede que se deba a la aparición del árbol desde la tierra o tumba. Se encuentra un paralelo en Seligman, *Pagan Tribes,* pág. 87.

[87] El texto griego hace que un brezo produzca un tronco adecuado para ser utilizado de pilar; véase Sethe en ZÄS, XLV (1908), 12 y sigs.; XLVII (1910), 71-72.

[88] Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris,* pág. 9; Frazer, *The Golden Bough,* parte IV, Vol. II, pág. 108.

[89] Mariette, *Dendérah,* Vol. IV, Lám. 66.

[90] Hasta la guerra, las escenas reproducidas en la Tumba Núm. 192 sólo se conocían por los bosquejos diagramaticales que aparecen en Brugsch, *Thesaurus,* V, 1190 y sigs. No he tenido ocasión de estudiar la reciente publicación de Ahmed Fakhry en ASAE, XLII (1943), 449-508. Jaruef, el dueño de la tumba, fue «Administrador de la Gran Esposa Real Ty», y asistió, como tal, al festival de Sed y a la erección del pilar de Djed que lo precedió.

[91] Ares representa a Anhur (Onuris) (véase Leiden Papyrus, V, reeditado por U. Wilcken en *Mélanges Nicole,* Ginebra, 1905, 582, II, 11, 14-16, traducido por G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne,* 4.ª ed., págs. 306-10); y

Onuris, el dios de la provincia de This, es una forma de Horus, especialmente en su aspecto agresivo. Véase Junker, *Onurislegende.*

[92] Según H. O. Lange, *Der Magische Papyrus Harris,* pág. 62.

[93] El ritual tiene unas características que nos causan perplejidad; es inconcebible que algún egipcio pudiera exclamar en presencia del farón «Elijo a Horus» y que no se refiriera al rey vivo. ¿Refleja realmente el dibujo la profunda teología del rito hasta el punto de llamar al rey muerto «Horus» porque ha resucitado en un pilar que representa a Hathor, la madre de Horus? Caben otras explicaciones. La exclamación puede referirse al faraón vivo, ya que Horus el rey puede ser el líder de los partidarios de Osiris, como lo era Upwaut en la Gran Procesión de Osiris en Abidos (véase más adelante, pág. 225); o quizá nos equivocamos al relacionar el simulacro de batalla con la erección del pilar de Djed. El relieve también reproduce el «Circuito de las Murallas» con ganado y asnos, una ceremonia, que según las inscripciones, tenía lugar el día de la erección del pilar de Djed; por lo tanto es posible que la pelea con tallos de papiro fuese una ceremonia independiente relacionada con el rey. Si esto es cierto, podemos citar un paralelo del Sudán moderno: cuando el señor P. P. Howell asistió a la instalación de un nuevo rey de los shilluk en 1944 *(Man,* 1944, Núm. 117, y más completo en el número de próxima aparición de *Sudan Notes and Records),* observó más de un cuasi-conflicto entre el rey electo y Nyakang, el dios que se encarna en el rey en la coronación (véase más adelante, páginas 220-21). Inmediatamente antes de la ceremonia que hemos mencionado, hubo un simulacro de batalla entre dos grupos de shilluk; los del Norte formaban el ejército de Nyakang, mientras que los del Sur se unieron al rey electo. «Después de un intercambio de mensajes, el rey electo... avanzó para presentar batalla a Nyakang. Los tallos de mijo —que se utilizan para representar las lanzas— empezaron a volar por el aire y los dos ejércitos se encontraron son salvajes gritos de guerra. En esta lucha Nyakang capturó al rey y le llevó a su santuario de Fashoda.» La coronación tenía lugar en el santuario. Esta batalla simulada es un *rite de passage* en el que el temor reverencial ante lo divino anticipa y vence la oposición a la deseada encarnación de Nyakang en el rey por medio de una ceremonia en la que la iniciativa pasa al rey.

Así pues la lucha simulada no tuvo por qué haber formado parte de la erección del pilar de Djed, ya que la aparición de las dos escenas juntas en la pared no prueba su representación simultánea. En los misterios de Abidos, la lucha simulada también precede al «encuentro»y resurrección del dios (véase más adelante, págs. 224-225). Otra aparente dificultad es que el mito de Osiris no deja la posibilidad de una unión entre Osiris y Nut, ni entre Horus y Hathor. Pero, entonces, deja totalmente de lado la imagen de la madre y se ocupa de la relación entre Osiris e Isis; esto puede que se deba a la antigua tradición que nos conservó el mito, puesto que los textos de las Pirámides insisten mucho en la relación entre el rey muerto y la diosa-madre.

[94] Helmuth Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (Glückstadt, 1939). El autor ha ofrecido un resumen de su opinión: «Einige Merkwürdigkeiten der altägyptischen Theologie und ihre Auswirkungen», en *Studie materiali di storia delle religioni,* XVI (1940), 83-97.

[95] Grapow, obr. cit., pág. 78.

[96] Sethe, *Amun,* pág. 30. Kees no ha entendido el concepto del Kamutef *(Götterglaube,* pág. 350) y, por consiguiente, cita el epíteto de Mut como ejemplo de «bisexualidad inmanente» (ibíd., pág. 163) y cree que Horus y Min, en su función de Kamutef, únicamente cometen actos de violencia (ibíd., pág. 184). Sin embargo, se diría, incluso por el relato ptolomeico sobre Sju, Geb y Tefnet (Naville y Griffith, *The mound of the Jew and the City og Onias,* Londres, 1840, págs. 71-73, Láms. 24-25), que la unión de un dios (en este caso Geb) con su madre formaba parte de la renovación de la autoridad divina, a pesar de que en este relato, como en el de «Las Contiendas de Horus y Set», se esconde un tema mítico presentándolo a guisa de cuento popular.

CAPITULO 15

[1] A. Dieterich, *Mutter Erde* (2.ª ed.; Leipzig, 1913); G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* págs. 91-100; y más adelante, cap. 20.

[2] Esta concepción (poco corriente en Egipto) puede llegar a ser comprendida mejor como resultado de dos causas. En primer lugar, Ptah parece haber sido el *genius loci* que se convirtió en un dios principal cuando Menes creó la nueva capital para el Egipto unificado, aunque este último conservó su carácter subterráneo. En segundo lugar, la casa de Menes tradicionalmente adoró a los poderes de la tierra en la forma de Osiris; y, además,el culto al sol tenía ciertas características que acentuaban la asociación de la tierra con el proceso de la creación (véanse págs. 173-76, 217-219).

[3] Véase ASAE, XXV, 34-35. En «Las Contiendas de Horus y Set» (Gardiner, *Papyrus Chester Beatty,* Núm. 1), Ptah cuenta por el padre de Osiris (pág. 13, Núm. 1, lín. 2) y por el Creador (pág. 25, Núm. 15, líns. 5 y sigs.). Martinus Stolk, en *Ptah* (Berlín, 1911), cita un texto de Edfu (Rochemonteix, *Edfu,* II, 37) y *Papyrus Golenischeff* y *Papyrus Hood* que se refiere a Ptah como creador. Incluso en Abidos, en el templo de Seti I, Ptah se llama «el que ha creado el Maat (orden cósmico)». En *The God Ptah,* cap. 4, Maj Sandmann Holmberg ha examinado muchos textos que proclaman a Ptah creador del Universo.

[4] W. Wolf en ZÄS, LXIV, 17-44.

[5] Sethe, *Urk.,* IV: 146, 14.

[6] Como en Sethe, *Urgeschichte,* págs. 58-62.

[7] Normalmente la relación de Osiris con Nut y Geb se queda sin explicar y, en realidad, es inexplicable según la suposición corriente de que la Ennéada representa una mezcolanza de dioses que un sacerdocio ambicioso consiguió reclamar para Heliópolis en alguna fase hipotética del desarrollo predinástico.

[8] Por ej., Pyr. 466b.

[9] Breasted, *Ancient Records,* Vol. II, párr. 70.

[10] Como Sethe, *Urgeschichte,* pág. 99; Kees, *Götterglaube,* págs. 148 y sigs. La denominación «Ennéada» llegó a representar una combinación de dioses sin consideración a su número; por ejemplo, una «Ennéada» tebana contaba con quince miembros; una de Abidos con once (véase Kees, obr. cit., págs. 150-51). La Ennéada heliopolita fue el prototipo de las demás formaciones y, por lo tanto, no recibió el mismo trato que las otras; es muy probable *a priori* que la original tuviera un significado del que carecieron las imitaciones.

[11] Sethe, *Urgeschichte,* pág. 79, interpreta el nombre de Osiris como término de afecto «asiento del ojo», es decir, «objeto sobre el que descansa el ojo sin cesar y (por implicación) amorosamente», un término equivalente a nuestro «niña del ojo». El Dr. J. A. Wilson rechaza esta interpretación basándose en que la palabra egipcia *wsir,* la asiria *usiru,* la aramea *ausri,* la copta *ûsire, ûsiri, ûser*; la griega Ὄσιρις. coinciden en mostrar una inicial *w* que no indica conexión alguna con «lugar, trono» (Isis; la asiria *esu,* la aramea *asi,* la copta *ese,* etc., la griega Ἶσις por lo que es posible que el modo usual de escribir el nombre de Osiris sea un juego de palabras gráfico de una palabra cuyo sentido se desconoce. Además, me hace recordar que *s.t* delante de una parte del cuerpo significa «la actividad de ese miembro» (PSBA, XXXIV, 1912, 261, n. 14), en este caso «la vista», por lo que, incluso si el nombre significase «asiento del ojo», no sería necesariamente un término afectuoso.

[12] Muchas veces se incluye a Set en la tripulación del barco del sol (Kees, *Götterglaube,* pág. 237), lo cual prueba una vez más que no se le consideraba esencialmente malo, sino más bien como una personificación del elemento de lucha y conflicto que se discierne en el universo. Una vez que el enemigo del sol se hubo convertido en la gran serpiente, Set, al oponérsele, resolvía la batalla a favor del sol. Sobre Set en cuento dios subterráneo frente a Horus, véase Pyr. 143-44; sobre Set en cuanto dios del

viento en los textos de los Ataudes, véase Kees, *Totenglauben,* pág. 320; y sobre otras identificaciones con fenómenos naturales véase el artículo de Kees «Seth» en *Pauly-Wissowa,* cols. 1909-10. En el templo funerario de Pepi II, Set conduce a los Antepasados Reales, las Almas de Nejen (Jéquier, *Pepi II,* Lám. 50 y pág. 43).

[13] A veces, se llama el «décimo dios» (véase Sethe, *Urgeschichte,* pág. 101). Pero si Sethe dice que se excluye a Horus como representante del presente porque los cuatro últimos dioses de la Ennéada representan el pasado del país tal como lo intuye la memoria humana (ibíd., págs. 98-99), uno debe objetar que la última fórmula puede que se refiera a Osiris, pero no a Isis, Nefitis y Set; y, además, que de este modo se impone al pensamiento egipcio un contraste que es totalmente ajeno a su criterio de ver el mundo como algo inmutable, en general, y a su concepción de la realeza, en particular. Véanse págs. 58-59.

[14] Véase pág. 198 y cap. 14, n. 80 para encontrar pruebas de que este epíteto sugiere el tema del renacimiento. Nuestra cita continua la daba en pág. 158, y le sigue una referencia al otro padre de Osiris, Geb, que contrarresta simbólicamente la pudrición que normalmente sufriría el cuerpo del rey en su reino, la tierra, restituyendo la cabeza de Osiris. También Geb deja al sabio Thot curar el mal de la muerte que aqueja al rey. Sethe, *Kommentar,* III, 186, interpreta la «entrega de la cabeza» como expresión de que Geb deja libre a Osiris para que pase de la tierra al cielo. Este tema se encuentra en los textos de las Pirámides, pero en la forma de una conversación o acuerdo entre Geb y Atum. Véase, p. ej., pág. 139.

[15] Sobre Ernunet (Renenunet), véase Kees, *Götterglaube,* págs. 56-67.

[16] *Papyrus Chester Beatty,* núm. I: *Description on an Hieratic Papyrus,* etc., de Alan H. Gardiner (Londres, 1931), 14, 11-12, págs. 24-25. Gardiner hace referencia a los textos de los Ataudes y a los conjuros del Libro de los Muertos, donde se identifica a Osiris con el dios del cereal, Nepri.

[17] A. M. Blackman, en *Studia Aegyptiaca,* «Analecta Orientalia», XVII (1938), página 2.

[18] I. Rosellini, *I monumenti dell'Egitto e della Nubia,* Vol. III: *Monumenti del culto* (Pisa, 1844), Lám. 23; o R. V. Lanzoni, *Dizionario di mitologia egizia,* lám. 261.

[19] Para un buen ejemplo de la tumba de Amenhotep II, véase Daressy, *Fouilles de la vallée des rois* (Cat. gén., El Cairo, 1907), Lám. VII, Núm. 24.061. Véase también Gardiner y Davies, *The Tomb of Amenembet,* pág. 115, y ejemplos que cita Frazer en *The Golden Bough,* Parte IV, Vol. II, págs. 90-91.

[20] Véase más adelante, n. 49.

[21] *De Iside et Osiride,* 70.

[22] No es seguro que ésta sea la traducción exacta, pero explica los determinativos y afinidades de la palabra mejor que «tormenta de polvo» (véase Sethe, *Kommentar,* I, 376-77).

[23] L. Keiner, en ZÄS, LIX, 140 y sigs., señala que ésta es la única planta de jugo lechoso que se cultivaba en Egipto. Es posible que se interpretara a modo de magia benévola que influenciaba en el flujo de la leche o el semen. Hoy en día, los egipcios creen que el comer mucha lechuga conduce a tener una numerosa familia.

[24] Gauthier, *Les fêtes du dieu Min* (El Cairo, 1931), pág. 194. Véase H. Jacobsonn, *Die dogmatische Stellung,* pág. 17, con n. 10, sobre la posibilidad de dar a Min el título «rey hacedor de lluvia».

[25] Gauthier, obr. cit., pág. 235.

[26] Ibíd., págs. 143-52; Petrie, *Athribis,* Lám. XX; Jéquier, en el *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale,* VI, 35-38.

[27] En las tumbas del Reino Antiguo ya se menciona la Fiesta de Min (Junker, *Giza,* II, 60-61). Los relieves y textos «Ramessid» han sido publicados por H. H. Nelson y otros, *Medinet Habu,* Vol. IV, Láms. 196-217. Para un estudio véase Gauthier, obr. cit., y Jacobson, obr. cit., págs. 29-40.

[28] Gardiner fue el primero en darse cuenta del carácter del festival: adujo el testimonio sin llegar a la conclusión, un tanto provisional, que hemos formulado nosotros (JEA, III, 125). Jacobson (obr. cit.) sugirió que el rey se convertía en

Kamutef en la fiesta. Además de las bases de más peso que hemos dado anteriormente en nuestro texto, podemos indicar más pruebas que posiblemente corroboran nuestra opinión. La reina es la única figura femenina en la primera parte de la procesión y, por lo tanto, es muy posible que sea la «Shemayt», un título femenino intraducible que designa a una persona que recita un ensalmo siete veces inmediatamente antes de que el rey corte el cereal; al hacer eso «gira alrededor» de él. El verbo *phr,* que aquí se traduce por «girar alrededor», se encuentra también como «enroscarse» en el epíteto de Mut que tiene relación con el misterio del Kamutef, que, suponemos, se realizaría en este momento del festival de Min. Mut, como hemos visto, se llama la «serpiente que se enroscó a su padre Re y le concibió como Jonsu» (pág. 201).

[29] Puesto que el festival de Min se celebraba anualmente, podríamos hablar de «la expansión del linaje real»; pero cada príncipe era un heredero en potencia. A nuestro juicio, el festival institucionalizaba la fusión del dios y el progenitor terreno, lo cual era el previo requisito para el nacimiento de un príncipe heredero.

[30] Erman-Blackman, *Literature,* pág. 137 (Estela del Louvre C 30). Sobre Isis en cuanto madre de Min, véase Kees, *Götterglaube,* Indice, «Isis in Koptos».

[31] Pyr. 256a, 1928b, c, 1998a.

[32] Sethe, *Urgeschichte,* págs. 166-67.

[33] H. O. Lange, «Ein liturgische Lied an Min», *Sitzungsberichte der Preusischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín, 1927), págs. 331-38.

[34] Moret, *Royauté,* págs. 104-105.

[35] Un canto antiguo de Osiris describe al dios con imágenes concretas y plásticas como dios de la tierra, de las plantas y del Nilo («el Nilo procede del sudor de tus manos»), y como «padre y madre de los hombres» (Erman, ZÄs, XXXVIII, 1900, 30-33).

[36] La inundación demostraba el poder inmanente a la tierra; por eso también podía decirse de Ptah: «Los canales están repletos de agua nuevamente, y la tierra está inundada de su amor (de Ptah)» (Gardiner y Davies, *Ancient Egyptian Paintings,* Vol. II, Lám. 70; cfr. JNES, IV, 1945, 184).

[37] Kees, *Lesebuch,* pág. 16, Núm. 21.

[38] Pyr. 628. Por lo tanto, Osiris podía aparecer en la función de Nun, las aguas primigenias, puesto que éstas también estaban bajo tierra y, como fuente original de todo cuanto existe (y por tanto de inconmensurable fertilidad), también le reconocían en las aguas de la inundación. Nos encontramos de nuevo con una multiplicidad de enfoques que a primera vista lleva a unos resultados un tanto confusos. La función corriente de Nun y Osiris lleva a una situación excepcional en la que Osiris puede ser identificado con las aguas de las que sale el sol por la mañana y, por lo tanto, puede aparecer como el «padre» del sol. Véase más adelante, n. 101.

[39] Plutarco *(De Iside et Osiride,* 39) sitúa esta fiesta en el mes de Athyr; y Frazer (obr. cit., Parte IV, Vol. II, págs. 86-87, 91 sigs.), al estudiar la influencia del calendario alejandrino establecido en el cambio de los festivales, desde su correcta relación con las estaciones, supone que Plutarco se refiere a las mismas celebraciones que caían en Joiak en época anterior —una opinión que comparten entre otros, p. ej., R. Kittel y M. P. Nilsson—; pero el relato de Plutarco no encaja con la descripción de estos festivales, ni tampoco refleja, en general, las condiciones egipcias. Es posible que se refiera a una costumbre de Alejandría o a alguna que se conservara en las ciudades del Delta. Cuando menciona el alargamiento de las noches y la caída de las hojas, estamos seguros de que se trata de un festival otoñal; pero serían los griegos de las costas septentrionales del Mediterráneo, y no los egipcios, los que tomarían en cuenta estos sombríos augurios; y además, el egipcio tampoco describiría el otoño o nuestro invierno como un período de «desnudez de la tierra», sino todo lo contrario, porque las cosechas maduran en estas estaciones. Si, por lo tanto, el festival que describe Plutarco no era típico de los griegos en Egipto, o al menos del Delta, es muy probable que originariamente se celebrara en el período de marzo a junio, durante el Nilo bajo, y quizá más especialmente al final

de este período, a fin de que el «descubrimiento de Osiris», en cuanto agua, coincidiese con el comienzo de la inundación. En las épocas helenística y romana debemos contar con la influencia del culto de Adonis. Véase más adelante, pág. 313. Las fechas de los festivales del Adonis y Osiris egipcios están estudiados en relación uno con otro en G. Glotz, «Les fêtes d'Adonis sous Ptolomée II», *Revue des études grecques,* XXXIII, esp. 214-20, pero su conclusión difiere de la nuestra.

También Plutarco da a entender, en el capítulo 52, que Osiris ha de ser encontrado en el agua. En el solsticio de invierno se lleva a una vaca (símbolo de Isis) siete veces alrededor del templo del sol, y esta ceremonia, dice Plutarco, se llama la búsqueda de Osiris, porque Isis quiere agua. Obsérvese que Apuleyo (*Metam.*, XI, 9 sigs.), al describir una procesión de Isis en una de las ciudades portuarias de Corinto, menciona una pequeña jarra de oro como el objeto más sagrado que allí se lleva; es posible que contuviera agua, o puede que fuera un vestigio de los ritos egipcios, tal como los describe Plutarco en el capítulo 39. Para una apreciación correcta de estos festivales de Osiris helenísticos durante o después del solsticio de invierno, véase Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes* («Studien der Bibliothek Warburg», Vol. III, 1942, esp. págs. 33-40).

[40] Por ejemplo, Pyr. 584, 612, 1002 (véase pág. 116), 1255-56, 1799, 2144.

[41] Pyr. 24, 615d, 766d.

[42] La explicación mencionada en último lugar es de Bonnet (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* LXXXI, 1927, 185). Habla acertadamente de un contraste entre un «dios del Nilo» y una víctima ahogada del río y rechaza la «explicación» corriente.

[43] Sethe, *Dramatische Texte,* pág. 107.

[44] *De phocis* x. 323.

[45] Kees, en *Totenglauben,* pág. 354, indica que el calendario de Ramsés III nombra el 22 de Thoth como el día de la Gran Procesión; y parece ser que en Gardiner y Davies, *The Tomb of Antefoker,* Lám. XVIII, el muerto Senet va a Abidos a tomar parte en la Gran Procesión. Véase también cap. 10, n. 23, de nuestro libro.

[46] Véase cap. 10, n. 7. Herodoto, II, 171, menciona que en su época los Misterios de Osiris en Sais se representaban sobre un lago.

[57] Uno sospecha cierta conexión con el Nilo en el caso de la misteriosa fiesta Uag, que se celebraba con vino; se tenía que navegar corriente arriba y llegar a Abidos, y corriente abajo el día de la celebración (Kees, *Totenglauben,* págs. 354-55). Osiris es «Señor del vino en la fiesta Uag» (Pyr. 819c-820, 1524a). Las investigaciones del doctor Dichard A. Parker sobre el calendario lunar indican que la fiesta Uag caía dentro de las primeras semanas de la inundación.

[48] Véase n. 39.

[49] Las inscripciones ptolomeicas del templo de Denderah dan una lista de las celebraciones en los diversos templos del país, pero atiende más bien a los elementos rituales de la celebración que a su significado. Para estos textos, el «Entierro de Osiris» consiste en el entierro de ciertas figuras hechas de tierra y semillas el 18 de Joiak, el día de «labrar la tierra». No se puede demostrar una conexión con un festival de la siembra o con celebraciones populares de ningún tipo. Acerca de estos ritos del período de los Ptolomeos véase H. Junker, «Die Mysterien des Osiris», en *Internationale Woche für Religionsethnologie,* III (Tilburg, 1922), 414-26; V. Loret, «Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak», *Recueil de travaux,* III, 43-57; IV, 21-33; V, 85-103; Mariette, *Dendérah,* Vol. IV, Láms. 65-90. Una tumba en Tebas que data del reinado de Tutmosis III hace referencia al 18 del mes como «el día del humedecimiento de la cebada y la colocación de un macizo para el Neferhotep Osiris», es decir, para el dueño de la tumba (Gardiner y Davies, *The Tomb of Amenemhet,* pág. 115). De nuevo sólo se tiene en consideración el día en cuanto al significado que tiene para el ritual funerario la construcción de un macizo de Osiris, no en relación con las actividades agrícolas. Parece que carecemos de datos acerca de que la siembra del cereal estuviera relacionada con Osiris en la época faraónica. Véase también más adelante, pág. 313.

[50] Gardiner, en JEA, II, 123. En esta importante revisión del trabajo de Frazer *Adonis, Attis, Osiris,* Gardiner no sólo realzó el carácter complejo y problemático de Osiris, sino que también intentó coordinar los festivales religiosos de Egipto con las estaciones.

[51] L. Borchardt, *Die Mittel zur zeitlichen Festlenung von Punkten der ägyptischen Geschichte* (El Cairo, 1935), pág. 87.

[52] Palanque, *Le Nil aux temps pharaoniques,* págs. 72 sigs.

[53] Drioton, en *Egyptian Religion,* I, 39 sigs.

[54] Traducción del doctor Richard A. Parker. Véase cap. 10, n. 1.

[55] *Mélanges Maspero,* I, 340:4, 11-12. (El doctor Wilson amablemente llamó mi atención sobre este texto.) Acerca de períodos más antiguos véase Pyr. 632.

[56] Plutarco, obr. cit., cap. 43, cuenta que los egipcios creían que había una correspondencia decisiva entre las fases de la luna y la crecida del Nilo.

[57] Para Egipto tenemos las afirmaciones tácitas en ibíd., caps. 8, 42, 43.

[58] Plutarco, obr. cit., cap. 39.

[59] Kees, *Totenglauben,* págs. 209-210, donde, sin embargo, la conexión entre Osiris y la luna se «explica» como fruto de las teorías heliopolitas.

[60] En Pyr. 285 se alude a una similitud excepcional entre el destino de Re y el de Osiris, víctima de Set; se dice que «atan» a Re durante la noche y le liberan al amanecer.

[61] Piehl, *Inscriptions hieroglyphiques,* Vol. II, Lám. 4, citado por De Buck, *De godsdienstige beteekenis van den slaap* («Mededeelingen en Verhandelingen: Ex Oriente Lux», Núm. 4, Leiden, 1939).

[62] Petrie, *Abydos,* II, 47, y Eduard Meyer, en ZÄs, XLI (1904), 97-104. Aun así, es muy difícil que haya sido accidental que el dios principal de Abidos fuese el «Jefe de los Occidentales» en un lugar que carecía de importancia política (la ciudad de This era la capital de la provincia del mismo nombre), pero que cobró cierto significado por la presencia de las tumbas reales. En otras palabras, nos parece posible que la figura del chacal y el título «Jefe de los Occidentales» se refieran, en la época tinita, al antepasado real Osiris. Hemos visto que también el lobo Upwaut representaba al rey Horus de Hieracómpolis en cierto aspecto, según parece en el de primogénito de su predecesor (véanse págs. 50, 111). Kees, *Götterglaube,* pág. 330, nota 1, da una lista de las tumbas del Reino Antiguo en las que «Jentiamentiu, Señor de Abidos», es un paralelo de «Osiris, Señor de Busiris»; es posible que esto signifique que puede referirse a uno o a dos dioses. A partir de la Dinastía VI, la identidad de los dos se expresa claramente en la frase «Osiris, Jentiamentiu, Señor de Abidos».

[63] Véase pág. 135; también, Pyr. 759b y 1666a.

[64] Frazer, obr. cit., pág. 166. Frazer también comparó a Nyakang con Osiris, pero fundándose en lo que nosotros consideramos que no prueba demasiado. Véase también P. P. Howell, en «The Installation of the Shilluk King», *Man* (1944), Núm. 117, y más a fondo en el número de próxima aparición de *Sudan Notes and Records.*

[65] D. Westermann, citado por Frazer, obr. cit., pág. 163.

[66] Seligman, *Pagan Tribes,* pág. 77.

[67] Como Junker, *Die Onurislegende,* pág. 64; Sethe, *Urgeschichte,* págs. 64-66; 8083; Kees, *Totenglauben,* pág. 197. En *Götterglaube,* pág. 117, último párrafo, Kees expone sucintamente la teoría corriente, y cada frase contiene una hipótesis no probada. Toda la elaborada explicación así presentada es de lo más superflua si se interpretan los datos disponibles como indicaciones de que Osiris perteneció originariamente a Abidos, y también a la dinastía tinita. La evidencia de esta interpretación se da en las secciones sobre «Abidos» y «La Gran Procesión» del presente capítulo.

[68] Sethe, *Urgeschichte,* págs. 64-65.

[69] Se debieran buscar otros indicios de la influencia del Sur en la provincia busirita. Griffith ha señalado (PSBA, XXI, 1899, 227) que en la hacienda de Ptah-

hotep en el *nomo* busirita aparece el nombre de *Nejen,* el nombre egipcio de Hieracómpolis, situado un poco al sur de Abidos en la orilla oriental del Nilo. El nombre de la hacienda es «Osiris de Nejen» si se corrige a Quibell, *Ramesseum,* Lámina XXXIV, fila superior, cuarto desde la derecha, según Dümichen, *Resultate der archäologisch-photographischen Expedition,* Lám. XV, Núm. 14; y N. de Garis Davies, *The Mastaba of Ptahhotep and Akhethetep,* Vol. II, Lám. XVII, Num. 368, y pág. 37.

[70] Véase cap. 1, n. 15.

[71] Alice Werner, *The Mythology of All Races,* Vol. VII: *African* (Boston, 1925), página 117.

[72] Véase el interesante paralelo de la «Apotheosis by Drowning». Kees (*Studies Presented to F. Ll. Griffith,* págs. 403-5) demuestra que es una forma antigua de la creencia. Hemos citado unos pocos de los muchos textos que hacen mención de la suma y recogida de los miembros de Osiris (pág. 136 de nuestro libro). Wainwright, en Petrie, *The Labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh,* págs. 14-15, ha reunido pruebas de tumbas que podrían interpretarse como malévolas desmembraciones de cuerpos; sin embargo, si se habían acostumbrado a equiparar a los muertos con Osiris en cuanto mutilado por Set, se debiera observar alguna regularidad en el procedimiento. No obstante, los casos citados indican que la colocación de los huesos es muy irregular y sigue siendo una pequeña minoría entre los muchos miles de tumbas que se han investigado. Por lo tanto, uno se ve obligado a considerarlo como resultado de accidentes causados por animales merodeadores, ladrones de tumbas, etc., después de lo cual los cuerpos eran piadosamente reenterrados por manos desconocidas. Véase también Brunton, *Qau and Badari,* I, 48, cuya conclusión negativa está basada en una amplia serie de observaciones de las mismas tumbas. Frazer, obra citada, págs. 97-102, cita muchos ejemplos de desmembración, pero con ello no prueba nada en relación con Osiris si no se parte de la suposición de que es un dios del grano. La literatura egipcia más antigua, influida por el mito, frecuentemente hace referencia al desmembramiento —p. ej., Moret, *Rituel,* págs. 73 sigs., y Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums,* I, 23, 63-64.

[73] Junker, *Onurislegende,* pág. 65; Sethe, *Urgeschichte,* pág. 183.

[74] Quibell, *Hierakonpolis,* Vol. I, Lám. XL.

[75] Los argumentos que se refieren a esta corona son tan inconcluyentes a favor de un origen del Bajo Egipto como lo son los referentes a Andjeti a favor de un origen del Bajo Egipto de Osiris. Sin embargo, la mayoría de los autores consideran la asociación de la corona con plumas con Andjeti base suficiente como para calificarle del Bajo Egipto. El tratamiento de Abd el Monem Joussef Abubakr, *Untersuchungen über die ägyptischen Kronen* (Berlín, 1937), es una mera petición de principio. Afirma que en la combinación de la corona *atef* las plumas y los cuernos representan al Bajo Egipto. Obsérvese que su afirmación de que Wadjet corona a Neuserre con esta corona en un relieve que está ahora en Berlín (Abubakr, bor. cit., Lámina 10 y pág. 40) es incorrecta. La diosa está simplemente junto al rey mientras éste es entronizado. De otro modo, el argumento de Abubakr es igual al de Junker (*Onurislegende,* pág. 64; *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertuskunde in Kairo,* III, 166); p. ej., ninguno de los dos demuestra que la pluma proceda del Bajo Egipto; las dos plumas y los cuernos de carnero aparecen en el jeroglífico de *ity,* «rey», y las dos plumas son los atributos más sobresalientes de la realeza en el Misterio de la Sucesión, donde la coronación se efectúa cuando son colocadas sobre la cabeza del nuevo rey, y tienen un papel similar en el festival de Sed (véase Naville, *Festival Hall of Osorkon,* II, Lám. XIV, Núm. 1: «Horus aparece; ha tomado las Dos Plumas»). Pudiera ser que la función de las plumas fuese un vestigio directo de una costumbre practicada por la Casa de Menes y quizá también por otros jefes predinásticos, pero sin duda hace que sea muy poco probable que su uso se originase en el Bajo Egipto. Véase también pág. 222. A Sethe le hubiera gustado relacionar a Ta-Tjenen con This, como hacemos nosotros, pero

como cree que Osiris provenía del Norte, no pudo hacerlo (véase *Dramatische Texte,* pág. 34; *Urgeschichte,* págs. 183-84.

[76] Según Schäfer, «Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III», en Sethe, «Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens», Vol. IV (traducción revisada por el doctor J. A. Wilson).

[77] Por ejemplo, Schäfer, obr. cit., pág. 24.

[78] Kees, *Totenglauben,* pág. 350; Louvre C 15.

[79] Sería una coincidencia, con la que difícilmente podemos contar, que hubiese otra «carrera» o «procesión» de Upwaut en el distrito de This además de la Gran Procesión.

[80] Según Pieper, «Die grosse Inschrift der Königs Neferhotep en Abydos», en *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft,* Vol. XXXII (1929).

[81] Ibíd., págs. 14-16; véase también Schäfer, obr. cit., págs. 15-16.

[82] Este rasgo también se encontró en otros santuarios de Osiris. Herodoto, al describir Sais, menciona un estanque redondo. «Sobre este lago representan por la noche la historia de las vicisitudes del dios, rito que los dioses llaman los misterios» (ii.171).

[83] Wilson, «Funeral Services of the Egyptian Old Kingdom», INES, III (1944), especialmente 206 sigs.

[84] Schäfer, en ZÄZ, XLI (1904), 107-11; C. Robichon y A. Varille, *Description somaire du temple primitif de Médamoud* (El Cairo, 1940), págs. 15-20.

[85] Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos,* pág. 11.

[86] Schäfer, obr. cit., pág. 25.

[87] Pyr. 2108a.Véase pág. 119 de nuestro libro. Este es un argumento más en contra del origen busirita de Osiris.

[88] Breasted, *Development of Religion and Throught in Ancient Egypt.* En *The Dawn of Conscience* centra su razonamiento en este punto.

[89] Estela del Louvre C 128, según Kees, *Lesebuch,* pág. 17, n. 22.

[90] Kees, *Totenglauben,* pág. 262, referente a Petrie, *Denderah,* Lám. III; Capart, *Chambre funeraire de la VIème. Dynastie,* Láms. 1 sigs.

[91] Por el contrario, cuando a Osiris, porque era rey de los muertos, también se le atribuía el juicio de los mismos, uno encuentra lo absurdo del muerto, llamándose a sí mismo Osiris de Tal, de cara a su juez y recitando una larga lista de pecados que no ha cometido. Se realizaba un conjuro para acallar al corazón que pudiera testimoniar en contra de su dueño y, de este modo, destruir el efecto de su recitación. Véase H. Junker, «Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Ägyptern», en *Internationale Woche für Religionsethnologie* (Milán), IV (1925), 276-90.

[92] Publicado por Jéquier, *Les frises d'objects des sarcophages du Moyen Empire* («Memoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire», Vol. XLVII. El Cairo, 1921).

[93] Incluso en el Reino Medio: Gardiner y Davies, *The Tomb of Antefoker;* Blackman, *The Rock Tombs of Meir,* Vol. II, Lám. 23. Y cantan himnos reales, tal como «El Dios viene», en Gardiner-Davies, *The Tomb of Amenembet,* Lám. II (Reino Nuevo: Kees, *Totenglauben,* págs. 360-64). Kees menciona otro ejemplo del Reino Medio, *Totenglauben,* pág. 248; y el hecho de que los textos escritos en los ataúdes del Reino Medio incluyan muchos textos de las pirámides (lo que significa que en principio fueron pensados para el rey) es de por sí un ejemplo que hace al caso. Pero no debiéramos concluir, como hace Kees (ibíd., págs. 161 sigs.), que la falta de textos referentes al destino de los muertos en la Otra Vida en las tumbas del Reino Antiguo no fueron más allá del propio entierro. Es muy posible que tales textos hayan sido parte del ritual hablado de las tumbas. Generalmente se admite que los mismos textos de las pirámides se debieron haber utilizado en el ritual mucho antes de que los grabasen en la pirámide del rey Unas (de la Dinastía V).

[94] Kees, *Totenglauben,* págs. 91 sigs., se enfrenta con complicaciones innecesarias por ignorar esta afinidad del cielo de la noche y la muerte. Sethe, *Kommentar.* I. 47-52, intenta situar *dat,* pero encuentra las mismas dificultades que surgen

en el caso del Campo de los Juncos, porque *dat* es el mundo de los muertos, y los muertos se mueven en el circuito cósmico. Véase págs. 143-145 y cap. 10, n. 14, de nuestro libro.

[95] Cfr. Erman-Blackman, *Literature,* pág. 142.

[96] Kees, *Lesebuch,* pág. 5.

[97] Erman-Blackman, *Literature,* pág. 143.

[98] Paul Smither, en JEA, XXIV (1941), 131-32; cfr. Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead* (Cambridge, 1935), pág. 39, n. 17.

[99] *Libro de los Muertos,* cap. 175; Kees, *Lesebuch,* pág. 27, Núm. 40.

[100] Kees, en ZÄS, LXV, 73 sigs.

[101] Kees, *Lesebuch,* pág. 17. Esta curiosa denominación de Osiris como «padre» de Re (Lange y Neugebauer, *Papyrus Carlsberg,* Núm. 1, págs. 22, 23) es el resultado de la identificación de Osiris con la crecida del Nilo y, por lo tanto, con Nun. Puesto que Nun rodea la tierra y puesto que, por consiguiene, el sol sale de Nun cada amanecer como lo hizo el día de la creación (ibíd., pág. 16, lín. 8, y muchos textos), puede decirse que las aguas —y por tanto Osiris— son padre de Re. El hecho de que esta combinación no diera lugar a consecuencias de ningún tipo le da el carácter de una metáfora y se podría comparar con la imagen de Osiris «rodeando el infierno», en Bonomi-Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I,* Lámina 15, y M. A. Murray, *The Osireion,* Lám. 13.

[102] Una referencia temprana al litigio en Horus y Set es Pyr. 956-61; un ejemplo del Reino Nuevo es el gran himno a Osiris en la Estela del Louvre Ç 286; un ejemplo reciente, refundido para servir de cuento popular, es Gardiner, Papyrus Chester Beatty, Núm. 1: *The Contendings of Horus and Seth* (Londres, 1931). Sobre el carácter popular de este relato véase A. de Buck, en *Orientalia,* VIII (1939), páginas 378 sigs.

CAPITULO 16

[1] Thorkild Jacobsen, «Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia», JNES, II (1943), 159-72.

[2] Ibíd., pág. 168.

[3] Los restos arqueológicos de los primeros pobladores de Mesopotamia y sus descendientes pertenecen al período de Al Ubaid; a éste le siguió el Warka y después los períodos protoculturales, que recientemente abarcan lo que se llamó el período Uruk en publicaciones más antiguas. Véase el libro, de próxima aparición, de Ann Louise Perkins *The Comparative Stratigraphy of Early Mesopotamia,* y P. Delougaz y S. Lloyd, *Presargonid Temples in the Diyala Region* («OIP», Volumen LVIII, Chicago, 1942, pág. 8, n. 10). El período protocultural corresponde en carácter (aunque no exactamente en época) al final del período predinástico y a la Primera Dinastía de Egipto (véase AJSL, LVII, 1941, 354-58). Estos períodos en Egipto y Mesopotamia, respectivamente, representan la transición de la prehistoria a la historia con la introducción de la escritura y de la arquitectura y escultura monumental, y la creación de ciudades como sus realizaciones más notables.

[4] Según me dice el doctor Jacobsen.

[5] N. S. Kramer, *Sumerian Mythology.* portada; ídem, «Man's Golden Age: A Sumerian Parallel to Genesis 11: 1», JAOS, LXIII (1943), 191-94. La traducción ha sido revisada por el doctor Jacobsen.

[6] Jacobsen, en JNES, V (1946), 134-38.

[7] Jacobsen, en JAOS, LIX (1939), 487, n. 11.

[8] Una vez abolida la monarquía, los griegos intentaron lograr con una federación lo que los enérgicos líderes hicieron cuando se convirtieron en gobernantes de todo el país. Véase J. A. O. Larsen, «Federation for Peace in Ancient Greece», *Classical Philology,* XXXIX (1944), 145-62. Para el papel de Delphi véase obr. cit., páginas 148-50.

[9] Véase H. Frankfort, *Archeology and The Sumerian Problem* («SAOC», Núm. 4, Chicago, 1932, pág. 49 y Tabla I) y *Progress of the Work of the Oriental Institute in Iraq,* 1934-35 («OIC», Núm. 20, Chicago, 1936, Lám. VI). Los análisis de las muestras de arena (que serán publicados en uno de los próximos volúmenes de Oriental Institute Publications) indican que están construidos con arena llevada por el viento y no de los sedimentos del agua.

[10] A. Poebel, «Der Konflikt zwischen Lagas und Umma zur Zeit Enannatums I und Entemenas», en *Paul Haupt Anniversary Volume* (Baltimore, 1926), págs. 226-27

[11] JNES, II, 165.

[12] Ibíd., pág. 170, n. 66.

[13] Johannes Pedersen, *Israel,* I, 36-37.

[14] Job 29: 7-14, 21-23; traducción de J. M. Powis Smith, *The Complete Bible: An American Translation* (Chicago, 1939).

[15] Jacobsen, en JNES, II, 166, n. 44.

[16] Tabla II, líns. 123-29, según *Speculative Thought,* pág. 177.

[17] Nuestro conocimiento de la comunidad del templo se basa principalmente en documentos de Lagash: A. Deimel, «Die sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger», *Analecta Orientalia,* II (1931), 71-113, y Anna Schneider, *Die Sumerische Tempelstadt* («Plenge Staatswissenschaftliche Beiträge», Volumen IV, Essen, 1920).

[18] Véanse más adelante las referencias en cap. 17, n. 44.

[19] P. Delougaz, *The Temple Oval at Khafajah* («OIP», Vol. LIII, Chicago, 1940).

[20] Schneider, obr. cit., pág. 19. Se me dice que es posible que esta cifra sea demasiado elevada; bajo la Tercera Dinastía de Ur, Lagash contenía 54 santuarios grandes y pequeños.

[21] Delougaz y Lloyd, obr. cit.

[22] Schneider, obr. cit., págs. 21-22. Se me advierte que puede que estas cifras sean demasiado elevadas.

[23] Las cifras de población procedentes de fuentes antiguas son tan dispares que carecen de sentido: Entenema da a Lagash 3.600 habitantes; Urugakina, 36.000; Gudea, 216.000 (véase Poebel, obr. cit., pág. 234, n. 4). Nosotros hemos calculado la población basándonos en las ruinas existentes; todo lo más es una estimación aproximada, pero quizá no carezca totalmente de cierto valor. Comenzamos por los barrios residenciales de tres lugares que conocemos bien: Ur, Eshunna (Tell Asmar) y Jafayah. La última es ocho siglos más antigua que las otras dos, que datan más o menos del año 1900 a. de C.; pero nuestras cifras no indican grandes diferencias en las densidades de su población. Encontramos alrededor de veinte casas por acre, con una área media de 200 metros cuadrados por casa; éstas son casas de tamaño medio, y calculamos que habría de seis a diez ocupantes por casa, incluyendo niños y sirvientes. Teniendo en cuenta las muchas actividades que tienen lugar en las calles o plazas públicas en el Este y la facilidad con que los miembros lejanos de una familia se convierten en miembros dependientes en la casa del pariente rico, estas cifras no parecen exageradas, ya que representan una densidad de 120 a 200 personas por acre. Después, comparamos el área y los habitantes de dos ciudades modernas del Próximo Oriente, Alepo y Damasco; en ambos casos hallamos una densidad de 160 personas por acre —que es precisamente el término medio de nuestra cifra—. Partiendo de esta base, las ciudades de Ur y Asur, que cada una de ellas ocupa 150 acres, hubieran tenido 24.000 habitantes en el período asirio. En períodos anteriores las cifras son más bajas; tenemos Lagash, a la que hemos calculado 19.000 habitantes; Umma, 16.000; Eshunna, 9.000, y Jafayah, 12.000.

[24] Deimel, obr. cit., pág. 80.

[25] F. Thureau-Dangin, ISA, págs. 74-75 (traducido por Thorkild Jacobsen).

[26] Ibiq-Adad II, Naram-Sin y Dadusha. Véase Frankfort, Lloyd y Jacobsen, *The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar* («OIP», Volumen XLIII, Chicago, 1940, págs. 116 sigs.

[27] R. Labat, *Royauté,* pág. 11.

[28] A. T. Olmstead, en AJSL, XXXV (1919), 75n.
[29] S. H. Langdon, *Sumerian Liturgical Texts* (PSS, Vol. X, Núm. 2), II, 106 y siguientes.
[30] Véase el profundo estudio de B. Landsberger «Die Eigenbegrifflichkeit babylonischen Welt», *Islamica,* II, 355-72.
[31] JNES, II (1943), 132-33.
[32] Thorkild Jacobsen, «The Assumed Conflict between Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History», JAOS, LIX (1939), 485-95.
[33] Thureau-Dangin, obr. cit., pág. 53.
[34] Ibíd., pág. 41, Peidra A, Columna V, 23-VI, 52. Cfr. A. Poebel, *Grundzüge der sumerischen Grammatik,* párr. 436.
[35] Jacobsen, en JAOS, LIX (1939), 489.
[36] *Cambridge Ancient History,* I, 509.
[37] Véase más adelante, págs. 322-323. La historia de Eshunna (Tell Asmar) nos ofrece una excelente oportunidad de seguir los cambios de rango de un gobernante local que primero fue vasallo de Ur, después gobernador independiente bajo el dios de la ciudad, después «rey», después de nuevo gobernador y por último vasallo de Hammurabi. Frankfort, Lloyd y Jacobsen, obr. cit., cap. V, han publicado y estudiado las inscripciones que reflejan estos cambios.
[38] Thureau-Dangin, obr. cit., pág. 219, L, 36-II, 11, con algunos cambios de Thorkild Jacobsen.
[39] El nuevo título no llevaba consigo un intento de equiparar al rey con los dioses. Los reyes que lo tuvieron no fueron sacrosantos: Utuhegal, rey de Erech, expulsó a los montañeros guti que habían invadido el territorio y acabado con la dinastía de Akkad; Ur-Nammu, de Ur, se dirigió a Utuhegal como «Rey de las Cuatro Partes» (RA, IX, 114, 1), pero más tarde se rebeló, le derrocó, y desde entonces llevó este título (George A. Barton, *The Royal Inscription of Sumer and Akkad,* pág. 274, Núm. 13, lín. 6).
[40] A. Parrot y H. Frankfort, «Mari et Opis, essai de chronologie», RA, XXXI (1934), 173-89.
[41] W. Andrae, *Die archaischen Ischtartempel in Assur* (WVDOG, Núm. 39, Leipzig, 1922).
[42] M. E. L. Mallowan, en *Illustrated London News,* 15 de octubre de 1938, páginas 697-700; 20 de mayo de 1939, págs. 882-84.
[43] Para un estudio amplio de esto véase B. Landberger, *Assyrische Handskolonien in Kleinasien aus dem dritten Jahrtausend* (AO, Vol. XXIV, Leipzig, 1925). También Labat, obr. cit., págs. 17-18.
[45] Sidney Smith, *Early History of Assiria,* págs. 198 sigs. W. von Soden, *Der Aufstieg des Assyrerreichs* (AO, Vol. XXXVII, Leipzig, 1937, pág. 20, n. 1).
[46] Knut Tallquist, *Der assyrische Gott,* págs. 13 (n. 2), 16-17.
[47] Ibíd., pág. 22.
[48] Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament,* I², 264, línea 39; 265, lín. 14.
[49] Tallquist, obr. cit., pág. 11.
[50] Ibíd., pág. 54.

CAPITULO 17

[1] *Speculative Thought,* págs. 137 sigs.
[2] *Speculative Thought,* págs. 16 sigs.
[3] *Paradise Lost,* libro II, líns. 891-94.
[4] Thorkild Jacobsen, en *Speculative Thought,* pág. 160.
[5] Rigveda X, tratado por Ernt Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* II, 258; cfr. págs. 255 sigs. para la *creatio ex nihilo.*

[6] Hay otros factores que contribuyen a la casi universal aceptación del agua como sustancia primaria. Se ha admitido hace mucho tiempo que los mitos de la creación y los del Diluvio están relacionados; una destacada contribución a la comprensión de estos mitos es A. W. Nieuwenhuis, «Die Sintflutsagen als kausallogische Naturschöpfungsmythen», en *Festschrift P. W. Schmidt* (Viena, 1928). Nieuwenhuis acentúa la insuficiencia de las explicaciones corrientes de los mitos como recuerdos de catástrofes (J. G. Frazer), reflejos de sucesos celestiales (G. Gerland), recuerdos de épocas geológicas pasadas (J. Riem) y demás. Da un análisis estadístico de varios cientos de mitos de este tipo de todas las partes del mundo y saca la conclusión de que el Diluvio es el recurso por el cual el primitivo hace *tabula rasa.* Sólo si hacemos esto puede contenerse la corriente inagotable de hechos pasados imaginados y permitir al mundo existente emerger en ese momento. Es como si dijera «cualquier cosa que existió antes se hundió bajo las aguas y se acabó con ello y luego...». Aquí sigue la historia de la creación. En algunos países es el fuego, y no el agua, el que provee la catástrofe requerida.

[7] También R. Campbell Thompson, en *Cambridge Ancient History,* III, 234, y Jacobsen, *Speculative Thought.* La vida y las condiciones de los pantanos están sorprendentemente descritas en Fulanain, *Haji Rikkan, Marsh Arab* (Londres, 1927), y las fotografías de este libro nos permiten imaginarnos las condiciones naturales de la Epopeya de la Creación.

[8] Jacobsen, en *Speculative Thought,* pág. 171.

[9] Hay excelentes razones para creer que Enlil fue originalmente el héroe del relato de la creación (véase Jacobsen, en *Speculative Thought,* y F. Nötcher, *Ellil in Sumer und Akkad,* págs. 56, 66). Sin embargo, no podemos reconstruir la versión más antigua, en la que un joven dios guerrero —el hijo de Enlil, Ninurta— desempeñaba un importante papel. Lo que nos interesa aquí es el hecho de que se aceptase la historia de Marduk, por lo menos a partir de la mitad del segundo milenio a. de C., como relato del origen de la realeza entre los dioses.

[10] Jacobsen estudia algunos relatos sumerios acerca de la creación, en JNES, V (1946), 138-43, 151-52.

[11] En su estudio de los mitos sumerios en *Speculative Thought,* Jacobsen ha realzado lo admirablemente que se ha infundido a la descripción del carácter la sublimidad característica de las personificaciones de las fuerzas naturales.

[12] I, 132 sigs., según *Speculative Thought,* págs. 175-76.

[13] II, 81-85, según Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942), que utiliza «humor» para nuestro «estado de ánimo».

[14] 14, 49-64, según Heidel, ibíd.

[15] IV, 13-17, Jacobsen, en *Speculative Thought,* pág. 178.

[16] H. Zimmern, «Ischtar und Saltu», in *Berichte über die Verhandlungen der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenchaften, Phil.-hist. Klasse,* LXVIII (1916), 1 sigs.

[17] *Speculative Thought.*

[18] A. T. Clay, *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan,* Volumen IV, Núm. 2, Col. I, 6-14 (traducido por Thorkild Jacobsen). Cfr. S. H. Langdom, «The Old Babylonian Version of the Myth of Etana», *Babyloniaca,* XII, 10-11. Véase también Jacobsen, *The Sumerian King List* («AS», Núm. 11, Chicago, 1939, página 58. «Cuando fue bajada del cielo la corona de la realeza / Cuando el cetro y el trono de la realeza fueron bajados del cielo».

[19] Langdom, obr. cit., pág. 9. El texto ha sufrido muchos daños, pero el sentido está claro.

[20] También R. Labat, *Royauté,* págs. 45 sigs. Labat sugiere que el gobernante primero era «visto favorablemente por el dios»; que luego «se pronunciaba su nombre», y que, por último «se determinaba su gran destino». Pero estas expresiones son más bien equivalentes que complementarias, ya que nunca oímos que todas se refieran a un solo dios; y, como indican nuestras citas, son sólo unas cuantas de las muchas frases hechas con las que se describe la elección divina. El material de Labat

nos ha sido de mucha utilidad, aunque estamos en desacuerdo con él en varios puntos de la interpretación. Sobre la «pronunciación del nombre» véase más adelante, pág. 267-68.

[21] Thureau-Dangin, ISA, pág. 47, Ladrillo A (traducido por Jacobsen).

[22] Ibíd., pág. 49, Ladrillo B (traducido por Thorkild Jacobsen).

[23] Ibíd., pág. 107 (Estatua B, II, 8 sigs.) (traducido por Jacobsen).

[24] Ed Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* (París, 1910), págs. 150 sigs.; Labat, obr. cit., págs. 44 sigs.

[25] OECT, I, 23, según Jacobsen.

[26] Dhorme, obr. cit., pág. 150 (Monolito I, 12).

[27] Labat, obr. cit., pág. 45 (K 2801,14-18).

[28] Ibíd., pág. 46.

[29] Ibíd., pág. 43 (Anales I, 3-5).

[30] Dhorme, obr. cit., pág. 153 (Cilindro Sippar I, 44 sigs.).

[31] Ibíd., pág. 155; L. W. King, *Chronicles concerning Early Babylonian Kings*, II, 87 sigs.

[32] Dhorme, obr. cit.,pág. 156; Brünow, en ZA, V, 79, 22 sigs.

[33] Código, anverso, I, 27 sigs. Véase R. F. Harper, *The Code of Hammurabi* (Chicago, 1904).

[34] Dhorme, obr. cit., pág. 157.

[35] A. Poebel, *Historical Texts* (PBS, Vol. IV, Filadelfia, 1914), págs. 17-18.

[36] Por ejemplo, inscripción del cono de Urukagina, Thureau-Dangin, obr. cit., página 81, Cols. VII, 29-VIII, 6. En los textos de Gudea, Estatua B VIIII, 11 siguientes, y Estatua, I, II, 11-IV, 1, tal coom lo traduce Poebel, *Grundzüge der sumerischen Grammatik,* párr. 659), Ningirsu llama al dios personal del que va a ser gobernante.

[37] Cilindro de Gudea A, I, 1 sigs., en Thureau-Dangin, ibíd., pág. 134 (traducido por Jacobsen).

[38] Cono de Entemena (ibíd., págs. 63 sigs. —traducido por Jacobsen—).

[39] Estela de los Buitres de Eannatum (ibíd., pág. 27 —Col. VI, 10—).

[40] Ibíd., pág. 93 (traducido por Jacobsen).

[41] Jacobsen, *The Sumerian King List* («AS», Núm. 11, Chicago, 1939).

[42] Ibíd., pág. 95.

[43] H. G. Güterbock («Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung», ZA, XLII, 1934, 1-91) no ha demostrado, a mi juicio, que los mesopotamios de todas las épocas pensaron que su historia era una rotación de épocas de venturas y desventuras, ya que todo lo que podemos concluir de los datos es que algunas ciudades sufrían un decaimiento y que ciertos reyes sufrían una derrota como castigo por sus transgresiones.

[44] Este importante pasaje de Chiera *(Sumerian Texts of Varied Contents,* pág. 25, obv. 14-rev. 23, ha sido traducido y comentado por Thorkild Jacobsen, en JNES, II, 1943, 171). Véase también S. N. Kramer, *Lamentations over the Destruction of Ur* («AS», Núm. 12, Chicago, 1940), y Jacobsen, en AJSL, LVIII, 1041, 219-24.

[45] Labat, obr. cit., págs. 40-42, presenta unos datos que él cree prueban la existencia de una «raza real», lo que implicaría que se admite que el principio de la herencia es teóricamente válido. Sin embargo, los datos sólo indican que los gobernantes tendían a afirmar que ellos y sus familias eran favorecidos por los dioses (véase más adelante, pág. 330 y cap. 21, n. 21). Thorkild Jacobsen mantiene en un artículo de próxima aparición que la lista de los reyes asirios acentúa la ascendencia de un modo especial, que puede explicarse en relación a las condiciones en que se compuso.

[46] Esta traducción de *bit riduti* se la debo al doctor Jacobsen. Véase Labat, obra citada, pág. 73, para las obligaciones del príncipe heredero.

[47] Langdom, OECT, VI, 68, lín. 11.

[48] Según Theo Bauer, ZA, XLII, 1934, 170 sigs.

[49] Von Soden, ZA, XLIII, 255, n. 2, pondría «el lugar de su tapa», y este «lugar» sólo puede tener una abertura si es una ranura. La frase se aclara cuando miramos el sarcófago real que se encontró en Asur (W. Andrae, *Das Wiedererstandene Assur,* Lám. 66b), en donde se ve claramente la juntura del ataúd y la tapa (ésta, según nuestro texto, se selló con metal fundido).

[50] Labat, obr. cit., pág. 119; según E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (1931), pág. 57, Núm. 12, y Von Soden, en ZA, XLIII, 254 sigs.

[51] Véase la nueva interpretación que hace R. Campbell Thompson de Harper. «Assyro-Babylonian Letters», Núm. 473, en *Iraq,* IV (1937), 35-43.

[52] Véase *Speculative Thought,* pág. 13, y págs. 124-25 de nuestro libro.

[53] *Speculative Thought,* págs. 4-6.

[54] A. Poebel, *Historical and Grammatical Texts,* pág. 76. El doctor Jacobsen llamó mi atención sobre este texto y me lo tradujo.

[55] Karl F. Müller, «Das assyrische Ritual», *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft,* Vol. XLI, Heft 3 (1937).

[56] Corrientemente se interpreta la exclamación del sacerdote como una identificación del rey con Asur y, por tanto, como prueba de la deificación del rey (Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* Uppsala, 1943, página 17, con notas). Esta teoría no sólo pasa por alto el hecho de que nunca se identifica al rey asirio con un dios, sino también que el rey no había sido coronado todavía cuando era transportado al templo. El suponer que la frase del sacerdote se refiere al rey asirio que va a ser coronado despoja de todo significado a la ceremonia.

[57] Müller (obr. cit.). También sugiere que el acto de la coronación estaba precedido de una unción, y también señala que el «cetro recto» es un símbolo que a menudo se utiliza para expresar un gobierno feliz.

[58] H. F. Lutz, *Selected Sumerian and Babylonian Texts* (PBS, Vol. I, Núm. 2), página 23.

CAPITULO 18

[1] L. W. King, *A history of Babylon,* pág. 160.

[2] Ed. Meyer, *Geschichte der Altertum,* I, 25 (1926), 636-37.

[3] F. Thureau-Dangin, *Une relation de la huitième campagne de Sargon,* París, 1912.

[4] Con varias salvedades (véase R. Labat, *Royauté,* págs. 131-32).

[5] Dicho nombramiento era la suficientemente importante como para dar su nombre a un año (véase Thureau-Dangin, ISA, pág. 335).

[6] A. T. Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian* Collection (New Haven, 1915), Núm. 45, págs. 66-75. F. M. Th. Böhl estudia otra vez el texto en «Die Tochter des Königs Nabonid», en *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae* (Leiden, 1939), págs. 151-78.

[7] R. Pfeiffer, *State Letters of Assyria,* Núm. 315, pág. 213 (Harper 687).

[8] Ibíd., Núm. 276, pág. 193 (Harper 895).

[9] Ibíd., Núm. 325, pág. 220 (Harper 407).

[10] Ibíd., Núm. 328, pág. 223 (Harper 356).

[11] Ibíd., Núm. 265, pág. 187 (Harper 78).

[12] Ibíd., Núm. 337, pág. 230 (Harper 363).

[13] Ibíd., 339, pág. 231 (Harper, 1278).

[14] Von Soden, «Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen», ZA, XLIII (1936), 1-31. El sueño (*Die neubabylonischen Konigsinchriften,* «Vorderasiatische Bibliothek», Vol. IV, págs. 218 sigs., Núm. 1, Vol. I, 16 sigs.) en el que Marduk y Sin ordenaron a Nabonidus que reconstruyera el templo de la luna en Harran, carece de toda huella de rasgos divinos y, por lo tanto, parece una mera forma literaria, una

invención; pero confirma que creían que existía una comunicación a través de los sueños.

[15] Cilindro de Gudea A (traducción de Jacobsen).

[16] RA, IX (1912), 11 sigs. (traducción de Jacobsen).

[17] Cilindro de Gudea B, IV, 13.

[18] OECT, VI, 73 rev., 5-7.

[19] Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* pág. 37.

[20] Labat, obr. cit., págs. 344 y 323-25. Cfr. A. van Selms, *De babylonischen termini voor zonde en hun beteekenis voor onze kennis van het babylonische zondebesef* (Wageningen, 1933), y E. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* (París, 1910), págs. 231-41.

[21] Pfeiffer, obr. cit., Núm. 273, pág. 191 (Harper, 355).

[22] Thureau-Dangin, *Rituel accadiens,* pág. 35.

[23] Pfeiffer, obr. cit., Núm. 270 (Harper, 370). Véase también Labat, obr. cit., 345-352.

[24] Labat, obr. cit., págs. 309-10.

[25] Ibíd., pág. 312.

[26] Van Selms, obr. cit., 17, n. 6; también K. M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs* («Vorderasiatische Bibliothek», Vol. VII —Leipzig, 1916—, II, 385, n. 8.

CAPITULO 19

[1] R. Labat, *Royauté,* pág. 353. Labat ha estudiado minuciosamente la sustitución del rey (págs. 352-60), y nosotros hemos utilizado sus datos en muchas ocasiones.

[2] F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* pág. 37. Cfr. más adelante epílogo, n. 1.

[3] *Speculative Thought,* págs. 10-26.

[4] Labat, obr. cit., págs. 258-59, según H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion,* Núm. 57, pág. 172.

[5] Labat (obr. cit., pág. 354, n. 139) indica que esta expresión de lealtad, corriente en la época casita, existe ya en época de Hammurabi y persiste en las cartas de El Amarna.

[6] Ibíd., págs. 355-56.

[7] R. Pfeiffer, *State Letters of Assyria,* Núm. 323 (Harper, 629), corregido según Labat, obr. cit., págs. 358-59.

[8] Según L. W. King, *Chronicles concerning Early Babylonian Kings,* II, 12-14, líneas 8-13 y págs. 15-16, líneas 1-7. Véase Labat, obr. cit. ,pág. 103.

[9] Posiblemente esto lo sugiere la profesión de Enlil-Bani. El tema aparece también en la leyenda de Sargón de Akkad, a quien un jardinero encontró y educó. Por otro lado, también cabe la posibilidad de que hubieran revestido un hecho histórico con detalles folklóricos, y ni siquiera hay prueba de que los tengamos aquí.

[10] Labat, obr. cit., pág. 359, según Harper, 437.

[11] Por tanto, es bastante posible relacionar este extraño rito con el festival anual de los «Sacaea», como Frazer (véase índice de *The Golden Bough,* «Sacaea») y otros muchos después de él hicieron. Véase Labat, obr. cit., 98-110, y Von Soden en ZA, XLIII (1936) 255 sigs. También véase más adelante, cap. 22, n. 14.

[12] No hay nada en la naturaleza de la realeza mesopotámica o en los textos que se refieran a ella, que explique la matanza en masa de los siervos, ejemplificada por los «fosos de la muerte» en Ur (C. L Woolley, *Ur Excavations II: The Royal Cementery,* Londres y Filadelfia, 1934). Además, los descubrimientos en Ur poseen unos rasgos específicos que han hecho dudar, desde el principio, de la interpretación que está representada en el título que acabamos de citar; el más importante es la repetición del nombre «Meskalamdug», porque con este nombre fueron enterrados dos hombres en el pozo de un «foso de la muerte», mientras que en el caso donde se conservó el entierro en la cámara mortuoria, contenía el cuerpo de una mujer.

Se podría suponer que este nombre denotaba el papel que se tenía en una representación ritual y no un nombre propio. Sidney Smith ha sugerido que los cuerpos representan a los participantes en un «rito de la fertilidad», en especial el del matrimonio sagrado (JRAS, 1928, págs. 894 sigs.; esp. págs. 860-68; y F. M. Th. Böhl opina lo mismo en *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae,* Leiden, 1939), págs. 156 sigs. Anteriormente también nosotros nos hemos inclinado a aceptar esta opinión y no hemos hecho una distinción adecuada entre el matrimonio sagrado y la muerte del rey sustituto (Iraq, I, 12, n. 3; JRAS, 1937, págs. 314 sigs.). Pero, que sepamos nosotros, el rey no era sustituido por un suplente ni tampoco se le mataba; la única matanza del ceremonial de la que hablan las fuentes mesopotámicas es la del rey sustituto que funcionaba en épocas de emergencia. Admitimos que es posible que en la época dinástica primitiva al matrimonio sagrado le siguiese la muerte de sus participantes, quizá porque no podían reintegrarse a la sociedad humana después de haber representado a las deidades; pero a falta de un testimonio sobre este asunto, preferimos pensar que los «fosos de la muerte» de Ur son enterramientos de reyes sustitutos junto con sus «damas de la Corte» y sus séquitos, tal como está descrito en los textos que tratan de Damqui.

[13] *Véase Speculative Thought,* págs. 11 y sigs.

[14] B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer,* I (Leipzig, 1915), 94; Labat, obr. cit., pág. 149.

[15] Thureau-Dangin, obr. cit., págs. 118-25.

[16] Labat, obr. cit., pág. 159.

[17] Ibíd.

[18] D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Africa* (Chicago, 1927), Vol. II, pár. 94.

[19] Ibíd., párr. 699.

[20] Según Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942), pág. 37 (VI, 49-51).

[21] Luckenbill, obr. cit., párr. 702.

[22] De Buck, en «Analecta Orientalia», XVII (1938), 52.

[23] Breasted, *Ancient Records,* Vol. I, párr. 4.821. Esta fórmula es común a todas las épocas.

[24] Ibíd., Vol. II, párr. 303.

[25] S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften* («Vorderasiatische Bibliothek», Vol. IV), pág. 239, revisado por Jacobsen.

[26] Luckenbill, obr. cit., párr. 670.

[27] Ibíd., párr. 649.

[28] Ibíd., párr. 643.

[29] Langdon, obr. cit., pág. 182.

[30] Labat, obr. cit., pág. 182.

[31] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* II, 134 sigs.

[32] Langdon, obr. cit., pág. 237, líns. 10-14.

[33] Breasted, obr. cit., Vol. II, párr. 339. Sobre la aparente paradoja en dicha afirmación, véase pág. 171 (arriba citada).

[34] Langdon, obr. cit., pág. 244, líns. 56-58. Se observa en las excavaciones que los templos se reconstruyen a través de muchos años, a veces siglos, sobre el mismo proyecto. Véase, por ejemplo, P. Delougaz y S. Lloyd, *Pre-Sargonid temples in the Diyala Region* («OIP», Vol. LVII, Chicago, 1942). Los nuevos muros tienen por base los esfuminos nivelados de los antiguos; este método producía unos cimientos excepcionalmente hondos y firmes, por lo que la experiencia y la creencia coincidían en que se debía respetar el trazado existente. Cuando se hacían innovaciones se decía que se hacían de acuerdo con inspiración de los dioses, como veremos ahora al discutir el cilindro de Gudea A.

[35] Tanto en Egipto como en Mesopotamia, un depósito de cimiento completo contenía muestras de los materiales utilizados en el templo y una inscripción, y, a veces, restos del animal sacrificado en la ceremonia. En Erech, por ejemplo, se en-

contró un depósito intacto de Ur-Nammu que contenía una caja de ladrillos cocidos inscritos, colocados en betún, y con un trozo de hoja de oro envuelta en una estera; una figura de bronce o cobre, sin piernas, y acabando en punta en la parte inferior, y, en su cabeza, un cesto con arcilla para moldear el primer ladrillo; una tabla de piedra (esteatita) con la inscripción de la fundación; un trozo de madera y once abalorios redondos de loza de barrro (A. Nöldeke, *Zehter Verläufiger Bericht Abhandlungen der Preussischen Akademie, Phil.-hist.* Klasse, Núm. 2, 1939, pág. 18 y Lám. 22). Sobre los depósitos de cimientos egipcios véase, p. ej., *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, 1921, parte II, págs. 10-11, 16, y Figs. 9-11 (Dinastía XII); ibíd., 1922, Parte II, pág. 29; y también ibíd., 1924, Parte II, pág. 16, y Figs. 11-14 (Dinastía XVIII); Uvo Hölscher, *The Mortuary Temple of Ramses III* («OIP», Vol. LIV, Chicago, 1941), págs. 45, 51, 67, 75-76 (Dinastía XX).

[36] RA, XVI, 121 sigs.

[37] Labat, obr. cit., págs. 182-83.

[38] Luckenbill, obr. cit., párr. 982.

[39] Langdon, obr. cit., pág. 63, II, 40-42.

[40] Gudea, Cilindro A, XII, 21-XVII (traducido por Jacobsen).

[41] K. M. Streck, *Assurbanipal und die letznen assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs* (Vorderasiatische Bibliothek», Vol. VII, Leipzig, 1916, pág. XLIV.

[42] E. G. Heuzey, *Catalogue des antiquités chaldéennes,* Núms. 158, 161, 163 y 164; *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquites in the British Museum,* pág. 146; A. T. Clay, *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan,* Vol. IV, Núm. 43, Lám. 43 y Lám. I.

[43] Langdon, obr. cit., pág. 63, líns. 61-67.

[44] Thureau-Dangin, ISA, pág. 159. Cilindro A, XVIII traducido por Jacobsen.

[45] Ibíd., líns. 25-26 (traducido por Jacobsen).

[46] Ibíd., XIV, 8 (traducido por Jacobsen).

[47] El dios-sol.

[48] El dios-luna.

[49] Cilindro A, XLX, 20-28.

[50] El testimonio de la fecha no es del todo decisivo. La Estatua de Gudea E, Col. V, 1-3 (Thureau-Dangin, ISA, pág. 123), afirma que Baba recibió regalos de boda el día de Año Nuevo. Su boda (Cilindro B, Col. III; ISA, págs. 177-81) tuvo lugar a la vuelta de Ningirsu de Eridu, el tercer día del mes y no el primero (ibíd., líneas 8-9). El retraso —si hubo alguno— se debió quizá a las circunstancias extraordinarias de esta unión divina determinada. Ningirsu se había marchado de la ciudad mientras se estaba construyendo, o completando, el templo; es posible que no pudiera emprender un viaje favorable durante los últimos días del año que estaba finalizando, y si se puso en camino el primero de mes, su llegada a Lagash y su boda pudieron ser dos días más tarde de lo acostumbrado; de cualquier modo, formaría parte de las celebraciones de Año Nuevo.

[51] Thureau-Dangin, ISA, pág. 195, Cilindro B, XVII, 18; XVIII, 13 (traducido por Jacobsen).

CAPITULO 20

[1] Véase arriba, págs. 75 y 178. Es muy posible que las llamadas profecías «pesimistas» y las quejas de la literatura se llamen así equivocadamente. La que conocemos íntegramente, la de Neferrohu (*Journal of Egyptian Archaelogy,* I, 100-106), termina prediciendo que el rey gobernaría y «la gente de su tiempo se regocijará». Otros textos, que describen el mismo período de desintegración que siguió a la caída del Reino Antiguo, podrían haber acabado con la misma observación, porque se podría decir que los textos egipcios tendían a acentuar el carácter temporal de los disturbios de un orden establecido. Acerca de los textos egipcios «pesimistas» véase Miriam Lichtheim, «The Songs of the Harpers», JNES, IV (1945), 178-212, esp. 210 sigs.

[2] *Speculative Thought*, pág. 215.

[3] Charles Maystre, *Les déclarations d'Innocence* (El Cairo, 1937). No entiendo cómo E. Drioton, «Les confessions négatives», en *Recueil d'études égyptologiques dédiées a la mémoire de Jean-François Champollion* (París, 1922), pág. 545 sigs., puede afirmar que el capítulo 125 del Libro de los Muertos acusa un alto grado de moralidad. Vuélvase también a la pág. 230 y véase cap. 4 de mi libro de próxima aparición, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*.

[4] E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (1931), págs. 9-19.

[5] Ebeling, *Keilinschriften aus Assur religiösen Inhalts*, pág. 23, obv. 22, 23, según A. van Selms, *De babylonische termini voor zonde* (Wageningen, 1933), página 50; véase también nuestra cita en la pág. 270. Las disquisiciones de Selms sobre la culpa y el pecado son significativas, ya que él conoce bien tanto los aspectos psicológicos como teológicos del problema.

[6] Van Selms (obr. cit., pág. 89) expresa esto cuando dice que los dioses aparecen como garantes de las normas del tabú. Obsérvese que únicamente en este momento es cuando encontramos la «ley del justo castigo» que Haus Kelsen, *Society and Nature* (Chicago, 1944), da como clave de la teoría del mundo del hombre primitivo. Los datos presentados en nuestras páginas demuestran la inexactitud de esta teoría.

[7] Van Selms, obr. cit., pág. 51.

[8] Véase ibíd., págs. 92 sigs., para una interpretación de *Shurpu II* (H. Zimmern, Die Beschwörungstafeln Surpu, Leipzig, 1901; Gressman, *Altorientalische Texte und Bilder*, I, 324-25), no como un catálogo de pecados, sino como un medio de descubrir (buscando algún augurio durante la recitación del texto) cuál ha sido la transgresión con el fin de expiarla.

[9] Thorkild Jacobsen, en *Speculative Thought*, págs. 139-40.

[10] Ibíd., pág. 146.

[11] Ibíd., pág. 150-68.

[12] El significado de estas listas para la comprensión de la mentalidad de los mesopotamios ha sido estudiado por Von Soden, «Leistung und Grenze der sumerischen und babylonischen Wissenschaft» *Welt als Geschichte*, II (1936), 412-64 509-57. Los textos más antiguos están publicados por A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk* (Berlín, 1936).

[13] Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago, 1939).

[14] Mientras que las señales astronómicas eran preocupación del estado y no del individuo (A. Schott, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XIII, 1934, 313), las preguntas a los dioses y las purificaciones y penitencias con las que el individuo expiaba su culpa eran exactas a las que realizaba el rey en nombre de la comunidad. Van Selms (obr. cit., pág. 74) indica que no importaba la naturaleza de la deidad a la que se dirigían las plegarias y salmos; encontramos que esto también era cierto en el caso de los ruegos del rey, porque la distancia entre el hombre y dios es tan grande, que cualquier diferencia entre los dioses queda reducida a una insignificancia en lo que respecta al suplicante, y se cree que es únicamente el diospersonal (véase págs. 323-25) el que está más cerca del hombre.

[15] Esta es la interpretación de Imdugud, de Thorkild Jacobsen.

[16] *Iraq*, I (1934), 2-29; «Analecta Orientalia», XII (1935), 105-21; «Oriental Institute Communications», Núms. 16, 17 y 19 (Chicago, 1933, 1934 y 1935); y para el mismo fenómeno considerado en la historia de las religiones en general, A. Bertholet, *Gotterspaltung und Göttervereinigung* (Tubinga, 1933).

[17] También Bruno Meissner (*Babylonien und Assyrien*, II, 117-48), que enumera a Urash, Ninurta, Zababa, Nabu, Nergal, Ditar y Pasagga, a los que los antiguos identificaban unos con otros; añade a éstos: Pabilsag, Abu, Shulmanu y Shushinak. A veces el recurso de pretender un parentesco se usa como medio de expresar, simultáneamente, afinidad y singularidad. Tammuz (Damuzi) aparece, por ejemplo, como hijo de Ningiszida en un texto (Zimmern, «Sumerisch-babylonische Tamuzlie-

der» [*Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse,* Vol. LIX (1907)], Núm. 113, lín. 14), y como hijo de Ea en la lista de An-Anum; pero Ningiszida era el hijo de Ninazu, el «Señor del Agua», y el agua era el elemento de Ea. Tales combinaciones tienen interés para un estudio detallado de los cultos mesopotámicos, pero es evidente que son de segundo orden.

[18] Véase más adelante, págs. 333-37. Sobre Enlil véase Zimmern, «Sumerisch-babylonische Tamuzlieder», pág. 248; Ebeling, *Tod und Leben,* págs. 31-32. Acerca de Anu véase ibíd., págs. 32-33. Otros dioses cautivos son Sumuqan (ibíd., págs. 26-27) y Enmesharra (RA, XVI, 148-49).

[19] F. Thureau-Dangin, en RA, XIV, 175 sigs.; A. Poebel, *Historical Texts* (PBS, Vol. IV [Filadelfia, 1914], págs. 24 sigs.; Jacobsen, en JNES, V (1946), 150.

[20] Scheil, en Ra, VIII (1911), 61 sigs., líns. 8-9, 20-21.

[21] Kramer, *Sumerian Mythology,* pág. 39.

[22] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911), págs. 56, 480 sigs., demuestra que los usos de raíces de verbos semíticos muestran diferencias correspondientes a las que existen entre la Gran Madre, fuente de vida pero no necesariamente viva intensamente, y el joven dios, que tiene tanta fuerza vital como para superar la muerte periódica, pero que no es necesariamente fuente de vida.

[23] No encontramos en Mesopotamia un contraste tan marcado como el que ve Baudissin en la religión asiria (obr. cit., págs. 15-56, esp. 54, y también 181). Los Ba'alim sirios son cabezas de tribu o ciudad y no están necesariamente relacionados con los fenómenos naturales, mientras que Adonis no tiene una función social. En Mesopotamia, los dioses que son primordialmente poderes cósmicos también aparecen como dioses de la ciudad; este contraste entre la religión mesopotámica y la siria, y el hecho que nuestra incompleta información cuando tiene algo que ver con el tema (p. ej., el relato de Gudea acerca del matrimonio sagrado, donde la diosa es la que domina y no Ningirsu, cap. 21, n. 7), apoye nuestra teoría, nos inclina a generalizar y sostener que en Mesopotamia se reconocía universalmente como símbolos de la vida a una diosa-madre y a un «hijo» que dependía de ella.

[24] En una época consideré esta combinación como «interpretación de la mitología sumeria bajo el punto de vista de la creencia semítica» (*Iraq,* I, 6; *Cylinder Seals,* pág. 96), pero ahora pienso que es un error considerar la civilización mesopotámica como un compuesto (véase arriba, págs. 247-48). En cualquier caso, el razonamiento de nuestro texto indica que se puede aceptar la combinación del dios-héroe *(quradu)* y el dios que sufre, sin recurrir a la teoría de que eran dos tradiciones mezcladas

[25] Ebeling, en *Pauly-Wissowa,* Vol. XIV, Parte II, Cols. 1669-70.

[26] Zimmern, en Za, XXXV (1923), 239.

[27] Baudissin, obr. cit., pág. 107.

[28] Citado de Meyer Schapiro, «The Religious Meaning of the Ruthwell Cross», *Art Bulletin,* XXVI (1944), 238.

[29] Baudissin, obr. cit., trata el tema con una extraordinaria combinaicón de prudente erudición y profundo entendimiento de la religión antigua, y su obra sigue siendo válida en sus conclusiones referentes a nuestro tema, a pesar del enorme incremento de nuestros datos desde su publicación.

[30] Sir James G. Frazer, *The Golden Bough,* Parte 7, Vol. I, pág. 10.

[31] Baudissin, obr. cit., pág. 177.

[32] El predominio de dioses varones es una característica típica de la religión egipcia; incluso cuando se considera al sol como hijo del cielo (cap. 14), el dios es el que domina y la diosa simple vehículo del renacer, adorando a su hijo:

«Tu madre Nut se apresura hacia ti, oh Señor de Eternidad,
y te dirige palabras de alabanza que vienen de su corazón»

(Scharff, *Ägyptische Sonnenlieder,* pág. 81). De un modo semejante, cuando un dios se renueva en el misterio del Kamutef, la diosa no es más que el receptáculo de una sustancia inmortal. Véase arriba, págs. 191, 201, 210-11. Esta opinión perdura todavía en Plutarco, *De Iside et Osiride,* 53.

[33] Véase más adelante, págs. 343-44. Se ha comparado con mucha frecuencia a Nabu y Ninurta con Horus, que venga (apoya) a su padre (Ivan Engbell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* [Uppsala, 1943], págs. 36-37; Paulus, en *Orientalia,* XXIX [1928], págs. 55 sigs.).

[34] Ebeling, *Tod und Leben,* pág. 47, lín. 5.

[35] Baudissin, obr. cit., págs. 11 sigs.

[36] Dussaud, en *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens* (Paris, 1945), pág. 375. De otra forma, no hemos introducido en la discusión la muy compleja mitología de Ras Shamra, puesto que no se han descifrado del todo los textos y muchas traducciones plantean problemas.

[37] De Genouillac, *Textes religieux sumériens,* Núm. 8, líns. 118-29 (traducido por Jacobsen).

[38] Zimmern, «Sumerische-baylonische Tamuzlieder», pág. 208.

[39] Frazer, *The Golden Bough,* Parte IV, Vol. I, págs. 236 sigs.; Baudissin, obra citada, págs. 138 sigs.

[40] Junker, «Die Mysterien des Osiris», *Internationale Woche für Religionsethnologie,* III (1922), 419 sigs.

[41] G. Glotz, «Les fêtes d'Adonis sous Ptolomée II», en *Revue des études grecques,* XXXIII (1920), 169-222.

[42] L. R. Farrell, *Greek Hero Cult and Ideas of Inmortality* (Oxford, 1921), página 27; ibíd., págs. 19-52, para paralelos del culto de Tamuz. Véase también Machteld J. Mellink, *Hyakinthos* (Utrech, 1943) (en inglés), cap. 3.

[43] Plutarco, *De Iside et Osiride,* 15.

[44] Luciano, *De dea Syria,* 7.

[45] Los documentos egipcios parecen mencionar un dios-árbol en relación con Biblos; pero no es Osiris, ya que no le relacionan con esa ciudad. En un sello cilíndrico perteneciente al tercer milenio a. de J. C., la diosa de Biblos está pintada con los cuernos y el disco solar de Hathor. Este monumento y textos egipcios referentes a «la Señora de Biblos» están tratados por P. Montet, *Byblos et l'Egypte* (París, 1928), págs. 61-68, 275 sigs., 278 sigs. Véase también Erman, *Religion,* página 349.

[46] Walter F. Otto, *Dionysos* (Frankfurt, 1933), págs. 81-85.

[47] Este punto es la base de la excelente crítica de Alan H. Gardiner a Frazer, que usó las fuentes clásicas en primer lugar (JEA, II, 121-26).

[48] Jacobsen, *The Sumerian King List,* págs. 169 sigs.

[49] Baudissin, obr. cit., págs. 142-60. Baudissin (pág. 152), duda, sin embargo, que este rasgo del mito de Adonis fuese antiguo.

[50] Libro de los Muertos, cap. 112. Véase Sethe, *Die Sprüche für das Kennen der seelen der heiligen Orte,* págs. 51 sigs.

[51] En Pyr. 1268, Horus se llama «cegado por un verraco». E. Drioton examina el texto en *Mélanges Dussaud* (París), II (1939), 495-506.

[52] Percy E. Newberry, en JEA, XIV, 211-25.

[53] Sidney Smith, «The Relation of Marduk, Ashur and Osiris», JEA, VIII (1922), 41-44. En la Epopeya de la Creación (VII, 1-2) se llama a Marduk «Asuru, otorgador de verdor, el que ha creado los graneros; creador del cereal y las plantas, haciendo que la hierba brote». El nombre «Asaru» aparece ya en el tercer milenio a. de J. C., en el cilindro de Gudea B, IV, 2.

[54] Baudissin, obr. cit., págs. 161-66, esp. pág. 165.

[55] JNES, III, 198-200.

CAPITULO 21

[1] La deificación de los reyes mesopotámicos generalmente se trata como si el uso del determinativo divino delante de los nombres de algunos de ellos fuese inequívoco; se pasa por alto el conflicto de esta costumbre con las corrientes predomi-

nantes en Mesopotamia, y se cita el carácter divino del faraón como un paralelo significativo. Sin embargo, debemos darnos cuenta de que cuando se comparan fenómenos naturales «el todo determina las partes —no sólo su relación, sino su misma naturaleza. Dos todos no son nunca idénticos, y para comprenderlos hay que tener en cuenta sus distintas naturalezas, por encima de un reconocimiento de los elementos iguales que han entrado en los dos» (Ruth Benedict, *Patterns of Culture,* pág. 52). Ivan Engnell presenta un caso extremo de negligencia de la naturaleza individual en *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), criticado detenidamente por Theodor H. Gaster, *Review of Religion,* IX (1945), 267-91. Engnell impone un solo modelo al extenso material que ha reunido, destruyendo de este modo la rica variedad del pensamiento pregriego, en nombre de una «religión comparada». La misma crítica incumbe a S. Hooke en *Myth and Ritual* y su *Labyrinth;* E. O. James, con su *Christian Myth and Ritual* (Londres, 1933), y A. M. Hocart, por su *Kingship.* Cada uno en su medida se excedió en la investigación comparativa, la cual debe contrarrestar la estrechez de miras que supone la dedicación a un campo determinado, pero que de ninguna manera debiera invadir la individualidad, unidad, de cada una de las realidades históricas.

[2] Una enumeración de los dioses cuyas bodas mencionan los textos (E. Douglas van Buren, «The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia», *Orientalia,* XIII [1944], 2-3) incluye a los dioses más importantes de Mesopotamia.

[3] Traducción de Chiera, *Sumerian Religious Texts,* Núm. 1, Col. V, líns. 18 sigs., por Thorkild Jacobsen. Véase también Langdon, JRAS (1926), 15-42.

[4] Lo mismo ocurre en el nacimiento de Hatsepsut (p. 44).

[5] OECT, Vol. I, Núm. 15, Col. V, líns. 17-21 (traducido por Jacobsen).

[6] S. H. Langdon, *Sumerian Liturgical Texts* (PBS, Vol. X, Núm. 2), pág. 148, líneas 4-5.

[7] Cilindro de Gudea B, V (Thureau-Dangin, ISA, págs. 179-80). La estructura del texto subraya de una forma curiosa el paso de la iniciativa de Ningirsu a Baba. El pasaje comienza describiendo con sorprendentes metáforas la tempestuosa entrada del dios en su santuario (véase más adelante, pág. 349). Cuando se describe la consumación de la unión, los versos siguen dependiendo de sus símiles, pero esta continuidad de la estructura acentúa el hecho de que el sujeto de las frases ya no es Ningirsu, sino Baba.

[8] VI, 6 sigs.; Leonard, *Gilgamesh, Epic of Old Babylonia* (Nueva York, 1934). páginas 26-27.

[9] H. Zimmern, «König Lipit-Ishtars Vergöttlichung» *(Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse,* Band 68 [1916]).

[10] Según Thorkild Jacobsen.

[11] R. Labat, *Royauté,* pág. 280, donde se dan referencias.

[12] OECT, Vol. I, Núm. 43, lín. 15. Véase Labat, obr. cit., pág. 248, con n. 67.

[13] Cilindro A, III, 6-7 (Thureau-Dangin, ISA, pág. 139).

[14] Labat, obr. cit., pág. 55, con n. 19.

[15] OECT, VI, 68, lín. 13.

[16] Labat (obr. cit., págs. 55-56) cita otros gobernantes que afirman tener varias madres divinas. Oscila curiosamente en la interpretación de los fenómenos, acentuando unas veces la humanidad del rey y otras su divinidad. Cfr. sus págs. 111-12 y 284-85 con págs. 8-9.

[17] Labat, obr. cit., págs. 63-69 (como hacen Witzel y Paffrath).

[18] OECT, VI, 73, líns. 15 sigs.

[19] D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria* (Chicago, 1927), Vol. II, párrafo 765.

[20] Labat (obr. cit., pág. 58) cita muchos ejemplos.

[21] Labat considera, como nosotros, que el afirmar un parentesco divino no es lo mismo que afirmar un parentesco físico; por lo tanto, es difícil de entender por qué supone una creencia mesopotámica en una «raza real», una verdadera dinastía

(obr. cit., págs. 40-42), que sólo tiene sentido cuando el rey es de ascendencia divina y difiere sustancialmente del hombre común. La ausencia de una «raza real» en Mesopotamia se hace evidente cuando recordamos las ideas medievales que se basaron en una concepción verdaderamente dinástica: «Toda la dinastía, y no solamente el individuo, fue llamada al trono... Esta pretensión de la familia, este "derecho de la familia" o "derecho de sangre"..., confería al gobernante individual un *ius ad rem* independiente, subjetivo» (Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages* [Oxford, 1939], pág. 13). El contraste con Mesopotamia es también marcado en el siguiente aspecto: «El derecho de familia germánico... no encerraba una idea de cargo alguno, sino únicamente un derecho de la familia, y las bases originales de este derecho no eran tanto un deber impuesto a la familia como un poder extraordinario, una virtud afortunada, una especial vocación divina» (ibíd., pág. 21). Solamente podemos admitir que los pasajes citados por Lagash indican que los dioses, cuando estaban satisfechos con el gobernante, concedían la sucesión a su hijo, o mejor, elegían al hijo para la sucesión e influenciaban en la formación de su personalidad, tanto en el plano físico como en el espiritual (véase arriba, pág. 265).

[22] Según Jacobsen, «The Concept of Divine Parentage of the Ruler in the Stele of the Vultures», JNES, II (1943), 119-21.

[23] Thureau-Dangin, ISA, pág. 41 (Galet A, Col. VIII).

[24] Thureau-Dangin, ISA, pág. 27 (Estela de los Buitres, reverso, VI, 8-9). Ni Eannatum ni ninguno de sus contemporáneos usaron el determinativo divino; su matrimonio con Inanna no pudo formar parte de los cultos de Lagash, pero es posible que se realizara en alguna de las ciudades que conquistó, quizá incluso en Erech.

[25] Frankfort, Lloyd y Jacobsen, *The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar* («OIP», Vol. XLIII), págs. 134-35. Gibil-Sin se lee ahora Sju-Sin.

[26] Ibíd., pág. 196.

[27] T. Fish, «The Cult of King Dungi during the Third Dinasty of Ur», *Bulletin of the John Rylands Library,* XI, (Manchester, 1927), 322-28.

[28] Código II, 55.

[29] C. J. Gadd, *The Assyrian Sculptures* (Museo Británico, 1934), pág. 16.

[30] A. Schott, en *Fetschrift P. Kahle* (Leiden, 1935), pág. 6.

[31] C. Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige* (AO, Volumen XIX [1919]), pág. 13, n. 5), reúne algunas referencias; todavía se adoraba a una estatua de Ur-Nanshe bajo Lugalanda, una de Gudea bajo la tercera dinastía de Ur, una de Shulgi en época asiria. Las pruebas consisten en unas listas de ofrendas presentadas ante estas estatuas, mientras que, al mismo tiempo, se hacían ofrendas a los dioses. Jeremías se adhiere a la opinión que nosotros consideramos inexacta —a saber, que las ofrendas a estatuas implica que los dioses que las erigieron eran divinos.

[32] Thureau-Dangin, ISA, pág. 105, Gudea, Estatua B, I, 13-20. Las inscripciones de las estatuas C y K terminan con unas malidiciones aún más violentas contra aquellos que las quiten de ahí o las deterioren.

[33] Ibíd., pág. 113, Gudea, Estatua B, VII, 21 sigs. (traducido por Jacobsen).

[34] *Speculative Thought,* pág. 194.

[35] La indiferencia ante las implicaciones juristas del término «sombra» ha incluido en la literatura de nuestro tema un proverbio que parece de fundamental importancia, y no lo es en absoluto. El primero que lo usó a este respecto fue Gressmann, *Der Messias,* pág. 28, y fue modificado por F. M. T. Böhl, *Der babylonische Fürstenspiegel* (MAOG, Vol. XI [1937]), pág. 48. También lo usa Labat, obr. cit., página 222; Jeremias, obr. cit., pág. 9, y Engnell, que lo coloca al principio de su libro como lema. Dice:

> «*La sombra de Dios es el Hombre*
> *y los hombres son la sombra del Hombre.*
> *El Hombre, es decir, el rey*
> *(que es) como la imagen de Dios.*»

El doctor F. W. Geers y el doctor Jacobsen me han indicado que estas frases se encuentran en una carta de un astrólogo a un rey asirio, que trata del momento en que es propicio conceder una audiencia (Harper, *Assyrian and Babylonian letters,* II, K. 652, líns. 9-13). Por lo tanto, no es lícito traducir «sombra» con todas las implicaciones que para nosotros posee la palabra, ya que se debe recordar que en acadio significa el «eclipsamiento» protector de un cliente por el poder de su patrocinador en un litigio (véase también Engnell, obr. cit., págs. 193-94, para una lista de epítetos de reyes y dioses en las que están descritos como «protectores» o «sombras protectoras»). Geers y Jacobsen considerarían que las dos últimas líneas glosan las dos primeras. Esta glosa explica que el rey (Hombre) representa la protección que Dios provee —el rey es el ejecutor de la protección divina—. Los nobles («hombres» — *amelu)* representan, a su vez, la protección que el rey extiende sobre sus súbditos; esta función de los nobles está expresada en la segunda mitad del proverbio —segunda línea de nuestra cita.

[36] Thureau-Dangin, ISA, pág. 67; Cono de Entemena, V, 19-VI, 8 (traducido por Jacobsen).

[37] *Speculative Thought,* pág. 12.

[38] Para Mesopotamia, véase Pohl, en *Orientalia,* VIII (1939), 265-66; se menciona que, junto con las estatuas, reciben ofrendas una vasija para agua sagrada, un tambor y otros objetos. En cuanto a Egipto, en un decreto del rey Pepi II (Neferkare) hay una declaración explícita que estipulaba que se llevara todos los días una estatua suya, hecha de bronce asiático con incrustaciones de oro y llamada «Neferkare está justificado (v. gr., en la muerte)», al templo de Min en Koptos para participar de las ofrendas hechas al dios. Se reservaban unos campos para que produjeran estas ofrendas para el dios y la estatua del rey. Véase Sethe, en *Göttingische gelehrte Anzeigen,* CLXXIV (1912), 715, según R. Weill, *Décrets royaux de l'Ancien Empire égypten,* Lám. IV, 2.

[39] «OIC», Núm. 18, pág. 54.

[40] Labat, obr. cit., pág. 144; Engnell, obr. cit., pág. 32, que hace referencia a la literatura. Para Egipto, véase E. Schiaparelli, *Il libro dei funerali* (Turín, 1882-1905); E. Wallis Budge, *The Book of the Opening of the Mouth* (Londres, 1909).

[41] En los templos dinásticos primitivos de Mesopotamia se erigieron muchas estatuas de personas no reales; las inscritas son en su mayoría de sacerdotes y su propósito era sin duda el mismo que el de las estatuas reales —hacer que el dios recordara eternamente al donante—. A veces se permitía a las personas particulares erigir estatuas en los templos durante el Reino Nuevo (Egipto), en cuyo caso no se trata de divinidades.

[42] Jacobsen, en JNES, II, 118.

[43] Véanse págs. 267-68. Se nos recuerda aquí a los *dii certi,* los «Sondergötter» del Götternamen» de Usener; pero a los dioses mesopotámicos se les concebía vivamente y se les personificaba con facilidad, en contraste con los dioses de los *Indigitamenta,* aunque algunos siguieron siendo «*'numina'* funcionales y semiimpersonales» (véase L. R. Farrel, *Greek Hero Cult and Ideas of Immortality* [Oxford, 1921], páginas 78 sigs, para una profunda crítica de Usener).

[44] Véase también J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung* (MVAG, Núm. 44 [Leipzig, 1939]), pág. 118.

[45] Antes de la Primera Dinastía de Babilonia, la fórmula de juramento era *mu lugal,* «en nombre del rey»; después cambió la costumbre y se nombraba al rey y algunas deidades. Encontramos, por ejemplo, la fórmula: «por Shamash, Aya y (el rey) Sin-muballit», o «por Nanna, Shama y (el rey) Hammurabi» (Labat, obra citada, pág. 226). La costumbre se mantuvo en vigor en la época asiria, prueba irrefutable de que no implicaba que se pensara que el rey nombrado junto con los dioses fuese una deidad.

[46] Bernd Gemser, *De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniers en Assyriers* (Wageningen, 1924), págs. 28-29 (nombres sumerios); 178-82 (nombres acadios).

[47] Ibíd.
[48] Ibíd., pág. 37.
[49] Ibíd., pág. 179.
[50] Ibíd., pág. 182.
[51] No se da una buena interpretación ni a las frases de las cartas ni a los nombres propios. Con frecuencia (p. ej., Dhorme, Labat, Engnell) se cita una carta de Adad-Shum-usur a Esarhaddon (Pfeiffer, *State Letters of Assyria,* Núm. 160, página 118 [Harper 2, K. 183]) como prueba de que el rey disponía de las fuerzas de la naturaleza y, sin, embargo, no es así. Aunque la terminología es muy rica, el contenido se mantiene dentro de los límites de la ortodoxia; se dice que los dioses favorecen al rey concediéndole «un gobierno favorable, días justos, años de justicia, abundantes lluvias, ríos repletos, buenos precios»; no es de extrañar que «los ancianos bailen, los jóvenes toquen música, las mujeres y las doncellas realicen la tarea del sexo femenino, y que la procreación sea lo normal». Si la carta no pretende sustancialmente más de lo que el mismo Asurbanipal pretende (pág. 310), la excesiva ornamentación de las frases puede explicarse fácilmente, puesto que Adad-Shum-usur intenta que su hijo sea admitido ante la presencia real, aunque «en la corte no hay un auténtico amigo (suyo) que aceptase un regalo que le entregaría para que interciedese por (él)». La carta, sola, debe obtener el favor del rey; por tanto, va tan lejos como puede en aclamar su poder. Por consiguiente, queda descartado como ejemplo de las creencias corrientes, porque, aunque no entra en conflicto con ellas, indica un exceso de adulación que se debe a las circunstancias particulares en que se escribió.
[52] Citamos de Gressman, *Altorientalische Texte und Bilder,* I², 273-75, donde se da una bibliografía del texto.
[53] Thureau-Dangin, ISA, págs. 282-83, Ladrillo E, líns. 10-11 (traducido por Jacobsen).
[54] H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen,* pág. 31.
[55] Tukulti-Ninurta I, Adad Ninari II, Asurnasirpal, Salmanaser II, Esarhaddon. Véase Engnell, obr. cit., pág. 23.
[56] Labat, obr. cit., pág. 232.
[57] De Langdon, en JRAS, 1925, pág. 490, lín. 26. Cfr. Labat, obr. cit. El largo texto donde se encuentra esta frase es una oración por Ur-Ninurta en la que el rey parece todo menos un dios.
[58] James, obr. cit., pág. 52.
[59] Estas frases están reunidas en una larga digresión de Engnell, obr. cit., páginas 178-95. Interpreta los términos de una manera que rechazamos.
[60] B. Landsberger, «Die babylonische Theodizee», ZA, XLIII (1936), 32-76, líneas 295-97.
[61] Labat, obr. cit., pág. 278; OECT, III, 11, líns. 23-24.
[62] Labat, obr. cit., págs. 280-81; pero el término no sugiere, como mantiene Labat, que el rey «fertiliza el territorio con sus poderes mágicos».
[63] Luckenbill, obr. cit., Vol. II, párr. 769.
[64] Labat (obr. cit., págs. 281-82) cita varios reyes que usaron esta expresión.
[65] Luckenbill, obr. cit., Vol. II, párr. 127. Cfr. Gordon Loud, *Khorsabad,* Vol. I («OIP», Vol. XXXVIII [Chicago, 1936]), pág. 132.
[66] De Engnell, obr. cit., pág. 28. El doctor Jacobsen me dice que la línea está incompleta y que su sentido es realmente dudoso; considera que la reconstrucción de Witzel no es en absoluto convincente.
[67] Engnell, obr. cit., pág. 28, de Witzel, *Keilinschriftliche Studien,* V, Núm. II, 30, 56. Engnell, siguiendo a Hooke, simplificó el problema, sin ser posible reconocerlo al identificar rotundamente al rey con el árbol de la vida (págs. 25-29). Los nombres propios, como «Shulgi es la Planta de la Vida» (Gemser, obr. cit., páginas 28, 32), no prueban más que lo que citamos anteriormente (pág. 326-27); ni tampoco viene al caso referirse a frases tan claramente metafóricas como «La Realeza,

como la planta de la vida, puede servir al bienestar del pueblo» *(Beiträge zur Assyriologie,* III, 254, 10 sigs.).

[68] Erman-Blackman, *Literature,* pág. 306; Erman, *Religion,* pág. 141.

[69] Otro himno a Shulgi que cita Engnell de Witzel, obr. cit., V, 53 sigs., contiene la frase «dotado de divinidad»; pero el doctor Jacobsen me dice que la línea está incompleta y que se trata de unos collares y otras muestras de divinidad, no de una manifestación directa de la divinidad del rey.

CAPITULO 22

[1] Nuestros términos representan, por supuesto, la relación entre el Año Nuevo y la creación tal como lo vieron los antiguos; si consideramos esta relación históricamente, debemos decir que los ritos anuales —la participación de la comunidad en el cambio crítico de las estaciones— probablemente existieron antes de que hubiera un relato de la creación bien definido, o por lo menos antes de que se diera al mito la forma que conocemos, ya que «los ritos y concepciones del Año Nuevo se remontan a la dependencia directa del hombre primitivo de la naturaleza, y de esta dependencia surgen las representaciones populares; tienen sus orígenes en la antigua, puramente religiosa, concepción de la naturaleza, que halla una nueva creación en cada nueva estación. La creación que ellos presencian la proyectan en los tiempos primitivos. *De este modo han surgido la cosmogonía y la cosmología*» (A. J. Wensick, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia,* I, 169-70).

[2] Ibíd., pág. 168. «Los mishna llaman al primero de Nisan el Nuevo Año de los Reyes. Esto significa que el primero de Nisan se da a la realeza todo el simbolismo del Nuevo Año del primero de Tishri» (ibíd., pág. 179).

[3] El templo de la diosa-madre en Erech.

[4] «Cuneiform Texts in the British Museum», XV, Lám. 26, 1-21 (traducido por Jacobsen). Véase S. Langdon, *Tammuz and Ishtar* (Oxford, 1914), págs. 10-11.

[5] Obsérvese que VAT 955 (Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* páginas 34 sigs.) trata la muerte del dios desde el principio al fin como un suceso ya ocurrido (líns. 13-14, 29, 68). Pallis, *The Babylonian Akitu Festival,* admite en la página 239 que no existe prueba alguna de la representación de la muerte del dios; sin embargo, en la página 249 habla como si la representación fuese segura. Zimmern, «Das babylonische Neujahrsfest», AO, XXV (1926), 14-15, demuestra el peligro de las ideas preconcebidas o de la aplicación de calificaciones abstractas (en este caso, «Jahresgott»); sitúa la muerte de Marduk al «comienzo de la oscura mitad invernal del año», y ¡después, dándose cuenta debidamente de que el clima mesopotámico no cuadra con esta teoría, se pregunta si el ritual no llegaría a Mesopotamia desde alguna región septentrional, a fin de que los paralelos europeos fueran válidos!

[6] Scheil, en RA, VIII (1911), 161 sigs., líns. 103-7.

[7] Ibíd., págs. 170-71.

[8] No negamos que el festival de Año Nuevo mostrase algunos añadidos históricos, tal como, por ejemplo, la introducción del dios Asur en las ceremonias de Babilonia, que únicamente pueden explicarse como resultado de la dominación asiria sobre Babilonia. Es posible que el poder del mal, Zu, que era el antagonista de Asur en el Norte (E. Ebeling, *Tod un Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* [1931], pág. 33, líns. 24-26), fuese introducido con Asur. Por otra parte, puede que fuese introducido en época primitiva, porque era también el adversario de Ninurta, hijo de Enlil, y hemos visto que Enlil fue originalmente el héroe de la Epopeya de la Creación. Sin embargo, el admitir que ciertas características de las celebraciones demuestran la influencia del incidente histórico no significa que el festival sea un conglomerado de rasgos de muy diferente origen, como mantienen varios eruditos (p. ej., R. Labat, *Royauté,* pág. 167). No podemos describir las celebraciones asirias

en detalle; en ciertos aspectos se diferenciaban de las de Babilonia, especialmente por la parte que en el Norte correspondía al árbol sagrado —un objeto que consistía en un tronco con cintas de metal y otros adornos—. Véase Sidney Smith, *Early History of Assyria,* págs. 123 sigs.; *Bulletin of School of Oriental Studies,* IV (1926), 72 sigs.; Gordon Loud, *Khorsabad,* Vol. 7 («OIP», Vol. XXXVIII [Chicago, 1936]), págs. 97, 104 sigs., y para la iconografía, Frankfort, *Cylinder Seals,* páginas 204-15.

[9] Los dioses del cielo.

[10] Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* págs. 129-30; Zimmern, AO, XXV (1926), 4.

[11] Langdon, *Babylonian Epic of Creation,* pág. 41, lín. 34.

[12] Thureau-Dangin, obr. cit., pág. 138.

[13] Zimmern, AO, XXV (1926), 12.

[14] La estrecha relación entre el festival de Año Nuevo y la Epopeya de la Creación apoya la hipótesis de Wensinck (obr. cit., pág. 1821): que la humillación del rey significa también que el caos inunda la sociedad por un momento hasta tal punto que incluso su misma cumbre se sumerge. El tumulto en la ciudad, que ahora trataremos, expresa lo mismo en otro nivel. Puede que esto tenga que ver con el origen del festival de los Sacaea, que, como hemos visto, podría haber venido de Persia (véase anteriormente, cap. 19, n. 11). Puede que incluya rasgos babilónicos, a pesar de que no se pueda relacionar con el rey sustituto y sea también esencialmente diferente de la total igualdad que reinaba durante la sagrada paz (pág. 296). Pero sabemos que se soltaba a un criminal en el festival de Año Nuevo, mientras que otro era decapitado (más adelante, n. 41). Si a éste se le permitía actuar de rey por un tiempo (no sabemos que así fuera), habría un paralelo con los Sacaea, ya que en la fiesta, tal como cuentan los autores posclásicos (Langdon, «The Babylonian and Persian Sacaea», JRAS [1924], 65-72), se ponía en libertad a un preso y posiblemente desfilaba como rey, mientras se decía que en todas las casas era el esclavo el que daba las órdenes en vez del amo. Algunas de estas costumbres podrían haber formado parte de la simbolización babilónica del dominio temporal del caos.

[15] Véase H. Zimmern, «Zum babylonischen Neujahrsfest, Zweiter Beitrag» *(Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse,* Vol. LXX [1918]), 2-20; Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* págs. 34-49. Puede que el texto date del siglo décimo a. de J. C.

[16] Knut Tallquist, *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt* (Helsingfors, 1934), 23-32, 37-38.

[17] Para el mito sumerio véase S. N. Kramer, *Sumerian Mythology,* págs. 83-96, y «Sumerian Literature», *Proceedings of the American Philosophical Society,* LXXXV (1942), 293-323. Para la versión acadia véase Gressman, *Altorientalische Texte und Bilder,* Vol. I^2, págs. 206-210, donde se dan más referencias.

[18] Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* pág. 37, lín. 14.

[19] Ibíd., lín. 13.

[20] Thureau-Dangin, «La passion du dieu Lillu», RA, XIX, 175 sigs.

[21] Wensinck, obr. cit., pág. 172.

[22] Ibíd., pág. 173.

[23] Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* pág. 35, lín. 7.

[24] Zimmern, «Zum babylonischen Neujahrsfest, Zweiter Beitrag», pág. 3.

[25] Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* pág. 35, lín. 6.

[26] Ibíd., pág. 35, lín. 11.

[27] Ibíd., pág. 35, lín. 11, con n. 5. Lehmann-Haupt, en *Orientalischen Studien*; también Pallis, obr. cit., págs. 241.43. No creemos que se explique por completo el significado del zigurat diciendo que servía de tumba del dios. Sin embargo, durante el festival de Año Nuevo se consideraba como la «montaña», que era también el «Más Allá», y, de ahí, el lugar donde se mantenía cautivo al dios.

[28] Th. Dombart hace una lista de los nombres de los zigurats en *Der Sakralturm* (Munich, 1920), págs. 34-35.

[29] Ebeling, obr. cit., pág. 26, lín. 5.

[30] Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* págs. 34 sigs., lín. 9.
[31] Ibíd., líns. 28-29.
[32] Ibíd., lín. 11.
[33] Ibíd., líns. 42-43.
[34] Ibíd., lín. 16.
[35] Ibíd., lín. 66.
[36] Ibíd., lín. 67.
[37] Ibíd., lín. 23.
[38] Pinches, en PSBA, XXX, 62; Zimmern, «Zum babylonischen Neujahrsfest, Zweiter Beitrag», pág. 49.
[39] Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* pág. 35, lín. 8.
[40] Ebeling, obr. cit., pág. 33, Núm. 7, líns. 24-25.
[41] De camino a Esagila, Nabu era conducido a unas pocilgas de junco para inspeccionar los cerdos que allí había. Esto parece haber representado a los criminales encarcelados con Marduck. Se mataba a los animales (Frankfort, obr. cit., Lámina XXIII, *h* e *i,* y pág. 132) y también, aparentemente, se hacía lo mismo con el criminal; ataban la cabeza del criminal a la puerta del templo de la diosa. Además, se decapitaban dos estatuas enjoyadas, que habían sido preparadas el tres de Nisan, a la llegada de Nabu a Esagila (Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* pág. 39, líneas 20-21, 24-25).
[42] Langdon, *The Babylonian Epic of Creation,* líns. 68-69.
[43] Frankfort, obr. cit., pág. 117, Lám. XXIa; otras referencias, ibíd., pág. 118, nota 2.
[44] Por esta razón, entre otras, no pensamos que la Epopeya de la Creación sea el texto ritual o el «mito del culto» original del festival Akitu en el estricto sentido del que es partidario Pallis, obr. cit., pág. 254. Consideramos que *Enuma Elish* es una versión (que por causalidad se ha conservado) del mismo mito en que se basa el festival de Año Nuevo. Los dibujos de los sellos que reproducen escenas mitológicas no representadas en el festival prueban también la parcialidad de la tendencia moderna prevalente a ver todo el material como reflejo del culto y el ritual. Confróntese L. R. Farlent, *Greek Hero Cult and Ideas of Immortality* (Oxford, 1921), página 51 *et passim.* «También estamos convencidos de que no es probable que nuestro conocimiento mitológico explique más que una parte del todo y que tampoco es probable que se llegue a grandes resultados aplicando una sola idea o un único método» (ibíd., pág. 52).
[45] Se dan las dos fechas en la inscripción de Nabucodonosor (Langdon, *Die neubabylonischen Köningsinschriften,* pág. 127, Col. II, líns. 54-65).
[46] Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* págs. 103 sigs.
[47] Aquí, como en muchas otras ocasiones, Anu es el dios más influyente, un «rey». Pero véase pág. 253 de nuestro libro.
[48] *Speculative Thought.*
[49] *Speculative Thought.*
[50] Labat, *Royauté,* pág. 315.
[51] D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria* (Chicago, 1927), Vol. II, párr. 70.
[52] PSBA, XXX, 62.
[53] Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* pág. 146, n. 3.
[54] Zimmern, «Zum babylonischen Neujahrsfest» *(Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse,* Volumen LVIII [1906]), págs. 146-48.
[56] Zimmern, «Das babylonischen Neujahrsfest», AO, XXV (1926), 18.
[55] PSBA, XXX, 62.
[57] Labat, obr. cit., págs. 173-74.
[58] Zimmern, «Zum babylonischen Neujahrsfest», págs. 127-36.
[59] Ibíd., pág. 131. Kingu fue el jefe del ejército de Tiamat después de la muerte de Apsu.
[60] Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942), pág. 32.

[61] Ebeling, obr. cit., pág. 36, lín. 19; Zimmern, «Zum babylonischen Neujahrsfest, Zweiter Beitrag», pág. 49.

[62] Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften,* págs. 28-29, Col. IV, líneas 7-10.

[63] Delilizsch, en *Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft,* Núm. 33, página 34.

[64] Frankfort, *Sculpture of the Third Millenium B. C. from Tell Asmar and Khafajah* (OIP, Vol. XLIV [Chicago, 1939]), págs. 43-8. Este banquete es el que postula Pallis, obr. cit., pág. 173.

[65] Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften,* pág. 283, Col. IX, líns. 3-10.

[66] Se sabe que el festival Akitu se ha celebrado en Asur, Babilonia, Ur, Erech, Harran, Dilbat, Nínive y Arbela.Véase Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* páginas 86-88; Pallis, obr. cit., págs. 19-24.

[67] L. W. King, *Letters and Inscriptions of Hammurabi,* III, 163 sigs.

[68] W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur* (Leipzig, 1938), págs. 151-54; MDOG, Número 33 (1907).

[69] Thureau-Dangin, ISA, pág. 179 (traducido por Jacobsen).

[70] El profesor Jacobsen ha descrito muy bien este aspecto del carácter de Ningirsu en unas conferencias en la Universidad de Chicago.

[71] R. Pfeiffer, *State Letters of Assyria,* Núm. 215, pág. 156. Para otra descripción del matrimonio sagrado de Nabu, véase E. Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe religiösen Inhalts aus der Sargonidenzeit* (Leipzig, 1905), pág. 38, n. 1.

[72] Zimmern, «Zum babylonischen Neujahrsfest», pág. 152.

[73] En contra de Palis, obr. cit., pág. 198.

[74] No se debe considerar la ciudad antigua como un contraste con el campo abierto, ya que la ciudad no era más que un asentamiento de gentes que también eran en su mayoría agricultores (véase cap. 16, n. 23).

[75] Koldewey, en MDOG, Núm. 59 (1918, págs. 2-7; Weissbach, en ZA, XLI (1933), 269-87, esp. 280-81.

[76] Herod.i.181-82, traducido por A. S. Godley («Loeb Classical Library»).

[77] F. Nötscher, *Ellil in Sumer und Akkad* (Hanover, 1927), págs. 19-20.

[78] Sidney Smith, «A Babylonian Fertility Cult», JRAS (1928), 850, que traduce el Himno a Ishtar, RA, XXII, 169-77. Es difícil combinar esta opinión (a saber, que el *gigunu* pertenece a la torre del templo) con la existencia de un *gigunu* bajo tierra (también comentado por Smith), a menos que la palabra indique un tipo de construcción o habitación que se podía colocar en los dos emplazamientos. Pallis (obra citada, página 109) sugiere que había, en el zigurat, una estructura que servía tanto de tumba como de cámara nupcial. Pero los zigurats eran sólidos —un hecho que, aunque no impedía que los considerasen idealmente como la tumba de la montaña del dios durante el festival de Año Nuevo (véase págs. 341-42), excluye la posibilidad de que «una capilla que es la sede de la alegría» estuviese situada en ellos en vez de sobre ellos. Además no tendría sentido hacer que el dios celebrase su renovada vitalidad en la tumba que le había servido de prisión, había simbolizado su muerte y de la que había sido liberado violentamente. Los descubrimientos recientes en Susa indican, como señala el profesor George G. Cameron, que es muy posible que el *giginu* pudiera ser una construcción en el segundo piso del zigurat —ya fuese la casa del guarda donde acababa la rampa o escalera, o una capilla. Véase R. de Mecquenem y otros, «Memoires de la Mission Archéologique en Iran», XXIX (París, 1943), 142-43. Talquist (obr. cit., págs. 26, con n. 4) hace un estudio de las interpretaciones de *giginu.* Véase también E. Douglas van Buren, en *Orientalia,* VIII (1944), 17 sigs., 30-31.

[79] Si el matrimonio sagrado se realizaba la noche del diez de Nisan, sería comprensible que en Babilonia (así como en Borsippa) el día once llevara el nombre de la novia. Véase E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (París, 1945), página 244.

[80] Wensinck, obr. cit., pág. 172.

[81] Ibíd., pág. 182.
[82] *Speculative Thought,* pág. 182.
[83] Normalmente no se entiende que el carácter de las dos sesiones en las que «se determina el destino» es completamente diferente. Pallis, por jemplo, considera que el rito del día once es una «mera repetición», en el Bit Akitu, del acto de la creación (obr. cit., pág. 247; cfr. págs. 192, 196). Como hemos visto, la Epopeya de la Creación (considerada por Pallis como el «mito del culto» del festival) nos da una clara indicación de esta diferencia; cuando declara que en un principio la conclusión de los ritos constituía una determinación de destino para el año futuro, Pallis simplifica demasiado la complejidad del festival y las concepciones unidas a su organización. Es cierto que la consumación del matrimonio del dios y la diosa ocasionaba el fluir de la fuerza generativa que sostenía a la naturaleza durante el año venidero —que la conclusión de este acontecimiento determinado aseguraba un «destino» próspero para ese año (pág. 349); pero en los ritos entraban otros elementos: por ejemplo, uno muy importante, el juicio, la explícita determinación del destino del hombre. Toda la lista del rey sumerio, y tales textos como la Lamentación por la Destrucción de Ur (pág. 242), por nombrar sólo unos cuantos, indican la antigüedad de estas creencias. La simplificación de Pallis no puede justificarse caracterizando el festival, como lo conocemos, como «urbano» y algo mecánico, y contrastándolo con una forma más antigua auténticamente rural, ya que, en vista del tamaño de las ciudades (véase arriba, cap. 16, n. 23), el contraste «urbano-rural» no puede aplicarse a la época prehelenística, y porque la vida e interés de los ciudadanos no estaban menos ligados a los del agricultor que en el caso hoy en día de un pueblo grande de un distrito agrícola o en el caso de Europa hasta la revolución industrial. Véase, por ejemplo, G. M. Trevelyan, *English Social History* (segunda edición), pág. 28.

EPILOGO

[1] Es posible que esta opinión, al estar basada en fuentes griegas, sea demasiado simple y racionalista. Véase F. W. Buckler, «The Oriental Despot», *Anglican Theological Review,* X (1928), 238-49. El hecho de que en Asiria el manto del rey, y no un dignatario llevándolo puesto, sirviese de sustituto del rey (véase pág. 285) sugiere que la concepción de la realeza «basándose en la incorporación de los agentes del rey dentro de la persona y el cuerpo del rey» (Buckler) no existía en Asiria y puede que sea, como supone Buckler, de origen medo.
[2] «Achaemenian Sculpture», *American Journal of Archeology,* L (1946), 6-14.
[3] *Speculative Thought,* págs. 367-73.

EX LIBRIS ARMAURUMQUE

INDICE ANALITICO

Aahhotep, cap. 3, n. 36
Aahmer, cap. 3, n. 36
Aa-Jeper-en-re; *véase* Tutmosis II
Abba, 237
Abidos, 44, 105, 118, 122, 138, 168, 175, 213, 219; cap. 6, n. 30; cap. 15, n. 3, 47
  toro de, 188
  como lugar funerario de los reyes de la Primera Dinastía, 78, 223-27, 231; cap. 1, n. 20
  como entrada a la otra vida, 139, 141-42, 227, 231
  como tierra natal de Osiris, 51, 222-25; cap. 2, n. 16; cap. 15, n. 67
  como escenario de los misterios de Osiris, 79, 95, 214, 223-28, cap. 10, n. 7; cap. 14, n. 93; cap. 15, n. 45
  «Señor de», 222; cap. 15, n. 62
  estandarte de, 225
  tumba de Osiris en, 223-24; cap. 14, n. 86
Abimelech, 356
Abrazo místico, 56, 90-1, 145, 221
  representación de, 155-60
  como medio de resurrección, cap. 11, n. 8
Abu, 304; cap. 20, n. 17
Abubu, 346
Acadio, 247-48
Adad, 265, 274, 283, 292, 302, 330, 346
Adad-nirari I, 288-89
Adad-nirari II, cap. 21, n. 55
Adad-shum-usur, 277; cap. 21, n. 51
Adán, 147
Adar, 275
Adonis, cap. 20, nn. 23, 49
  culto a, 223, 310-13; cap. 15, n. 39
  como «dios agonizante», 308-15
  enemigo de, 308-09, 314
  equiparación con Osiris, 314
  y el agua, 312
  muerte de, 306
  no un rey, 314-15
  como vegetación de la primavera, 311, 315
Aflijida, diosa; *véase* diosa de luto
Africa, 184-90, 222
  realeza en, 55, 57, 228, 237, 258; cap. 2, n. 18
Africa moderna, 94; *véase también* camíticos
  ganado en, 185-89, 202
  explotación parcial del medio ambiente en, 185; cap. 14, n. 10
  entierros Sati, cap. 4, n. 20
  organización político-social en, 41-42
  realeza en, 57-8; cap. 6, nn. 2, 28
  los reyes muertos en, 55, 205
Agricultores: en las ciudades antiguas, cap. 22, nn. 74, 83
  mitología de, cap. 14, n. 10
Aha, 42; cap. 1, n. 9
Ahab, 358
«Ahogo, Apoteosis por», cap. 15, n. 72
Ahogo, de Osiris, 54, 212-14, 309; cap. 15, n. 42
Aire, dios de; *véase* Enlil; Sju
Aj; *véase* espíritu transfigurado
Ajnaton, 78, 93, 104, 166, 179
Ajet, 158; *véase también* Horizonte; Montaña de la Luz
Ajet (estación), cap. 6, n. 3
Akeru, 62, 139; cap. 10, n. 5
Akitu, 334
  festival de, *véase* festival del Año Nuevo
Akkad, 246, 250, 264, 285-86, 328, 330
  Dinastía de, 264, 274, 280; cap. 16, n. 39
«Alabaré al Señor de la Sabiduría», 327
Al Ubaid, período, cap. 16, n. 3
Alejandría, 312

Aleppo, cap. 16, n. 23
Alianza, 355
Almas; *véase* Heliópolis, Nejen y Pe, Almas de
Amada, 66
Amargos, Lagos, 212
Amarna; *véase* Tell el Amarna
Amar-Sin, 328
Amannet, 177; cap. 14, n. 80
Ama-ushumgal-ana, 317
Amenemhet I, 290
  ascensión al cielo de, 125-27
  instrucciones de, 81-2, 110, 126
  tomando posesión de un territorio, 110
Amenhotep II, cap. 6, n. 2; cap. 15, n. 19
  subida al trono de, 126
  condición de arquero de, 80
  estela-esfinge de, cap. 8, n. 4
Amenhotep III, 75, 182; cap. 6, n. 2
  como cazador, 39
  escenas del nacimiento de, 97; cap. 5, n. 44
  la Estela Kubban de, cap. 4, n. 37
  el festival Sed de, cap. 6, n. 18
  madre de, cap. 3, n. 36
Amenhotep IV; *véase* Ajnatón
Ammizaduga, 348
Amón, 104, 125, 166, 180, 325; cap. 13, n. 59; cap. 14, nn. 3, 80
  atributos de, 182-83, 224
  como «aliento de dios», 182; cap. 13, n. 56
  combinación de Re con, 182-83; *véase también* Amón-Re
  como elemento dinámico, 117, 182-83
  estandarte de, 67
  como dios universal, 183
  los espíritus ancestrales en el barco de, 122
  formas especializadas de, 166; cap. 5, n. 27
  identificación del rey muerto con, cap. 2, n. 24
  en la Ogdóada, 177
  origen de, 222
  como padre de Hatsepsut, 129-30, 172, 210-11
  como padre de Jonsu, 167
  palabras de los dioses a, 100
  en los relieves de Hatsepsut, 94, 97-8, 121, 129-30
  templo de, 79; cap. 11, n. 20 (no existe)
  como toro, 191, 201
  trono de, 130; cap. 13, n. 7
  sumo sacerdote de, cap. 4, n. 13
Amón-Re, 67, 220, 232; cap. 13, nn. 26, 50
  como padre de Jonsu, 201
  como padre del rey, 68, 174, 290, 320; cap. 2, n. 24
  cisne de, 176
  como «el que engendra a su padre», 191, 198
  Tutmosis III delante de, 130; cap. 9, n. 3
Amón-Re-Atum, cap. 13, n. 21
Amonita, 355
Amoritas, 353
Amratiense, 40; cap. 1, nn. 2-3
Amurru, 276, 346
An-Anum, lista de, cap. 20, n. 17
  como cosmología, 302, 306
  Casa de Anu en, 326
  identificación de los dioses en, 302
Anatolia, 306, 353, 354
Andjeti: corona de, 224; cap. 15, n. 75
  como epíteto de un primer conquistador, 222
  representación de, 222
Anhur; *véase* Onuris
Animales: veneración de los egipcios a, 166, 184-85; cap. 12, n. 5
  como encarnación del poder divino, 40, 166
  en el Misterio, 150-51
Ankole, 188-89
Anshan, 262
Anshar, 256
Antepasados, veneración a, 113-22
Antinöe, 168
Anti-cielo; *véase* Naunet
Antu, 288, 306
Anu, 249, 281, 284, 350
  casa de, 325-26
  como custodio de la realeza, 259, 261, 264, 317-19, 322, 329
  templo de, 288
  descripción de, 301
  en la Epopeya de la Creación, 256-57
  genealogía de, 302
  como rey de los dioses, 253, 345; cap. 22, n. 47
  como hijo de Anshar y Kishar, 256
  como dios que sufre, 305, 307
Anubis, 139; cap. 6, n. 5
  animal de, cap. 2, n. 4
  en el «Cuento de los Dos Hermanos», 157
  y otras deidades, 219

como dios de los ritos funerarios, 220
estandarte de, 108
Anunnaki, 266, 348
Anutu, 253
Anyanya, 222
Año, cap. 3, n. 6
«Apertura de la boca», 136, 156-57, 325
Apis, toro, 108
como Ba de Osiris, 88
culto de, 185, 189
como heraldo de Ptah, 189
problemas referentes a, 167-68
Apolo, 239
Apofis, Libro de, 178
como enemigo de Re, 172, 204; cap. 14, n. 31; cap. 15, n. 12
Apsu, como elemento del caos, 254, 256, 257, 308; cap. 22, n. 59
Arameos, 353
Arbela, cap. 22, n. 66; *véase también* bajo Ishtar
Arboles, diosas, cap. 14, n. 61
Arca, el, 358
Arena Alta, 77
Ares, como designación griega de Horus, 200; cap. 14, n. 91
Armenia, 240
Armenios, 281
Aruru, 305
Asamblea, en las ciudades palestinas, 241-42
Asamblea (Mesopotamia), 243, 245, 286
y el rey, 237, 240, 242-43, 281
como la institución política más antigua, 237-39
procedimiento en, 237-38
Asamblea divina (Egipto), cap. 7, n. 21
Asamblea divina (Mesopotamia): Anu y Enlil en, 253
decidiendo el destino de la humanidad, 318-19, 344, 350-52
fuente de decretos divinos, 258-59
el gobernante terreno elegido por, 259-64
orden de precedencia en, 344
Asaru, 315; cap. 20, n. 53
Asiáticos, Set como dios de, 205
Asuán: el Nilo emerge del Infierno en, 212; cap. 10, n. 13
Asur (ciudad), 249, 275, 286, 291, 337, 354; cap. 17, n. 49
Bit Akitu en, 346, 348-49
civilización del Primer Período Dinástico en, 250
colonias de, 250
conexión de Enlil con, 251-52
dioses asirios coronados en, 268
festival de Año Nuevo en, 339-52; cap. 22, n. 66
tamaño de, cap. 16, n. 23
Asur (dios), 265, 274, 288, 290, 321; cap. 17, n. 56; cap. 20, n. 53
apoyando al rey en la batalla, 31
a quien le concierne la elección del gobernante, 260-61, 265, 268, 270
derivación del nombre de, 315; cap. 22, n. 8
como «dios agonizante», 310-11; cap. 22, n. 8
equiparado con Enlil, 251
esposa de, 251
en el festival de Año Nuevo, 346-47
templo de, 251, 268, 289
Asurbanipal, 33, 260, 265, 294, 321, 330; cap. 21, n. 51
Asurnasirpal, 32-3, 261; cap. 21, n. 55
Asur-ubalit I, 251
Atarbechis, cap. 14, n. 69
Ataúd, cap. 17, n. 49
como Nut, 197-98
Ataúdes, textos de los, cap. 15, n. 12
«Almas» en, cap. 7, n. 14
morada de los muertos en, cap. 13, n. 38
uso de los textos de las Pirámides en, cap. 15, n. 93
Atef, corona, cap. 15, n. 75
Athyr, 213; cap. 15, n. 39
Atis, 306, 308
Atón, el, 166, 170, 179-80, 192
Atum, 189, 203; cap. 14, n. 3; cap. 15, n. 14
el Benben como semilla de, 175; cap. 13, nn. 26-7
como creador, 52, 90, 157, 167-68, 170-71, 181-82, 190, 204, 267; cap. 13, n. 9; cap. 14, n. 71
como «El Grande», cap. 14, n. 80
y Nut, cap. 14, n. 80
Y Ptah, 49, 52-3; cap. 2, nn. 8, 13
y Re, cap. 13, n. 1
y rey, 66, 129, 132, 135, 144-45, 170-71, 181, 232, 289
sentido del nombre, 179, 190
como serpiente, 167-68
trono de, 66, 171, 195, 357; cap. 14, n. 71
Atum-Jepri, 175
Awan, 264
Ay, cap. 4, n. 33

Aya, cap. 21, n. 45
Ba, 85, 181; cap. 5, n. 20
de los dioses, 88, 100
naturaleza de, 87-9, 144; cap. 5, nn. 15, 19
reproducción de, cap. 15, n. 18
supervivencia como, 89, 138-39, 144
Ba'alim, cap. 20, n. 23
Baasha, 358
Baba, 260, 320
boda de Ningirsu y, 296, 307, 318; cap. 19, n. 50; cap. 20, n. 23; cap. 21, n. 7
templo de, 243-44, 287
Babbar, 295
Babel, torre de, 350
Babilonia, 178-79, 264, 274-75, 286, 327-28, 330, 353
destrucción de, 290-91
festival de Año Nuevo en, 258, 318, 333-34, 337-41, 343-52; cap. 22, nn. 8, 66, 79
zigurat en, 342
Badari, 188
Badariense, cap. 1, nn. 2, 3
Baganda: antiguas creencias egipcias entre los, cap. 1, n. 12
estratificación social entre, 77; cap. 4, n. 14
la placenta entre los, 94-6
Baganwa, cap. 4, n. 14
Bahima, 148; cap. 1, n. 4
Bala, realeza como, 240
Balasi, 275-76, 281
Bantu, 86
Barcia, Osiris en, 208
Bari, cap. 14, n. 15
Bastet, cap. 10, n. 14; cap. 12, n. 3
Bata, 157
Batak, cap. 5, n. 20
Batalla, representación de: Egipto, 30-3 Mesopotamia, 32
Bayankole, 186
Behdet, cap. 1, n. 6
Bel, 275, 283, 346; *véase también* Marduk
Belit, 321
Beltis, 343
Bel-ushezib, 275
Benben: como Colina Primera o Primigenia, 175
como semilla de Atum, 175; cap. 13, n. 26-7
Benent, cap. 13, n. 26
Benu, pájaro, 217; cap. 10, n. 1
como Ba de Re, 88
Bereberes, cap. 1, n. 4
Biblos, 310; y Osiris, 199, 313; cap. 20, n. 45
Bit Akitu, cap. 22, n. 83; *véase también* festival de Año Nuevo
banquete en el, 348
y boda sagrada, 349-50
ciudades que tienen, 348-49
procesión al, 337, 343, 345-49
ritual de Año Nuevo en, 347-48
Bit Akribi, 348
Bit riduti; véase Príncipe Heredero, Palacio del
Blanco, Nilo, cap. 1, n. 4
«Blancas, Murallas», 46; cap. 1, n. 22; *véase también* Menfis
Boghazkoy, 354
Borsippa, 275, 338, 343; cap. 22, n. 79
Brak, 250
Bubastis, 112; cap. 6, n. 15
Buchis, toro, 189, 194
Buitre, cap. 14, n. 73
Buitre, diosa; *véase* Mut; Nejbet
Buitres, Estela de los, 32, 321; cap. 17, n. 39
Burgi, nombre, 267
Buruaburiash, 290, 293
Buscadores del espíritu, 146, 152, 156, 160-61; cap. 11, n. 8
Busiris, 215; cap. 10, n. 1; cap. 14, n. 84
sentido del nombre de, 222
como tierra natal de Osiris, 222-23; cap. 15, nn. 62, 69, 87
tumba de Osiris en, 222-24
Buto, 70, 144; *véase también* Pe

Caballo, Introd. n. 5
Cabeza de turco, 309
el rey mesopotámico como, 281
Calah, 268
Caldeos, 350
Calendario (Alejandrino), cap. 15, n. 39
Calendario (egipcio), 127-28; cap. 15, n. 47
divisiones de, cap. 6, n. 3
dominado por el Nilo, 209
Calendarios (Ptolomeicos), 215; cap. 15, n. 49
Cambio, actitud egipcia hacia, 28-9, 33, 46-7, 50, 58-9, 80-1, 171; cap. 2, n. 24; cap. 8, n. 1; cap. 15, n. 13; cap. 20, n. 1
Canaán, 356
«Caníbal, Texto del», cap. 13, n. 28

Campo, Dedicación del, 109-10; cap. 6, n. 22
Caos (Egipcio); *véase también* Nun; Ogdóada
y enemigos, 33
y monarquía, 33, 125
como «tinieblas exteriores», cap. 14, n. 76
Caos (Mesopotamia); *véase también* Apsu, Tiamat
en la Epopeya de la Creación, 254, 256-57, 289, 341
y la humillación del rey, 340; cap. 22, n. 14
monstruos de, 346
Capadocia, colonias asirias en, 250
Carnero, cap. 14, n. 1
como personificación de la virilidad, cap. 14, n. 46
y el sol como, cap. 14, n. 46
Carnero, dios; *véase* Amón; Jnun
Censo, 188; cap. 14, n. 24
Cerda, cap. 13, n. 34
«Cetro, Señora del», 267
Carro, 33; Introd., n. 5
Casitas, 246, 353
Cazadores, Paleta de los, 31, 119
Cielo;
caminos de, cap. 10, n. 16
entrada al, *véase* bajo Abidos
hebreos, 353-59
océano de, 173
y otros pueblos del Próximo Oriente, 354
Puertas de, 137, 139
respecto al rey de, 355-57
toro de, 142, 185, 192; cap. 14, n. 50
trascendencia del dios de, 359-60
Cielo; *véase también* Anu; Nut
como cerda, cap. 13, n. 34
el circuito cósmico pasa por el, 29, 144-45, 178, 190-91, 197, 204-6; cap. 14, nn. 76, 80; cap. 20, n. 32
como mujer, 177-78
como vaca, 177, 185, 190-92, 193, 197, 201; cap. 14, n. 74
Cielo, dios, cap. 3, nn. 12-3; cap. 14, n. 5; *véase también* Anu; Horus
Cimitarra; *véase* Insignias Reales
Ciro, 261-62, 354
Ciudad, dios de la, gobernante y, 248-49, 250-51, 262-64, 267; cap. 16, n. 37
Ciudad-estado: y las comunidades del Templo, 243-45
como estado del dios de la ciudad, 244-45
gobernador de, 243, 245, 247-49
extensión de, 244; cap. 16, n. 23
Ciudades-estados, conflictos entre, 263-265
división de la Mesopotamia primitiva en, 239, 240, 244-45, 247-51, 262
la lista del rey como historia de, 302
Cobra, diosa; *véase* Wadjet
Cocodrilo, dios; *véase* Sobek
Colina; *véase* Colina Primigenia
Comunión, abrazo místico como comunión, 155-56, 157
«Conexión, Tinieblas de», 178
Corinto, procesión de Isis a, cap. 15, n. 39
Corona, 44, 153, 267; cap. 6, n. 5; cap. 11, n. 10
diosa de, 98
como Ojo de Horus, 131, 153-54
como madre del rey, 132, 195-96
Señora de, 267
Corona, Consejo de la, 79-80, 289
Coronación (Egipto): coronas en, 131-133
como creación de una nueva época, 172
fecha de, 103
final de, 126-28
el rey y el sol en los ritos de, 170, 172
las Dos Capillas en, 120-22
fuentes para, 129
lugar de, 47, 146-48
en el Misterio, 149, 152-55; cap. 15, n. 75
preliminares de, 129-31, 146-48, 216
sentido de, 46-7, 131, 216
Coronación medieval, cap. 11, n. 4
Coronación (Mesopotamia): ritual de, 266-70; cap. 17, n. 57
sentido de, 266-70; cap. 17, n. 56
Corvée, 243-45
Cosecha, y Osiris, 205, 208-9
fiesta de: descripción de, 209-12
y Min, 209-11
y Osiris, 208-09
y la realeza, 210-11
Cósmico, circuito: los muertos en, 141-45, 190, 197, 205-06, 231-32; cap. 10, n. 14
y Nut, 145, 178, 191, 197, 205-06; cap. 14, n. 76
y Osiris, 141-44, 206-07, 217-18, 231-232; cap. 10, n. 14

sol y estrellas en, 177-79, 206, 218, 231-32
Cósmico, orden, 359; *véase también* Maat
mantenido por el faraón, 33-4, 75-6, 172, 253, 269-70, 329-30; cap. 10, n. 12
resultado de la creación, 28, 53-4, 172; cap. 15, n. 3
el sol como manifestación de, 75, 172
Cosmología, la lista de An-Anum como, 302
Cosmos, 27-30, 52, 289, 292
Creación (Egipto): como concepto de la religión egipcia, 168-69, 170-83
coronación como, 172
día de Año Nuevo como, 172; cap. 13, n. 12
como ideas objetivadas del creador, 52-3
lugar de, 49, 174-75
narración de, 51-4
como parte del misterio de la vida, 168; cap. 12, n. 16
como regulación del caos, 28, 172
salida del sol como, 172, 176; cap. 15, n. 101
y el sol, 168, 170-82, 190, 192; cap. 13, nn. 26, 27
y la tierra, 48, 51-4, 173, 203; cap. 15, nn. 2, 3
Creación (Mesopotamia), 253-54, 339-40
Año Nuevo como conmemoración de, 334, 339, 344-49; cap. 22, nn. 1, 8, 14, 44
de la humanidad, 239, 351-52
papel del agua en, 254; cap. 17, n. 6
relato de, en la lista de An-Anum, 302
el rey como gobernante terreno de, 249
Creación, Epopeya babilónica de, 254-258, 302; cap. 20, n. 53
fecha de la copia existente, 258
y el festival de Año Nuevo, 339, 344-349; cap. 22, nn. 1, 8, 14, 44
héroe de, 256, 346; cap. 17, n. 9; cap. 22, n. 8
Marduk en, 242, 256-58, 289, 307-8, 344-45, 351; cap. 17, n. 9
Tiamat en, 242, 256-59, 302, 306, 346-49; cap. 22, n. 59
Creador (Egipto): la Colina Primigenia como encarnación de, 148, 154-74
comparte fuerza vital con las criaturas, 89-90, 157
el dios-sol como, 39, 40, 167, 172-78, 179-80, 181-82, 190, 192, 204, 254; cap. 14, n. 71, 76
Geb como, 203-4
gobierno de, 39, 170-71, 254
como ordenador del universo, 129, 254
y Osiris, 232-33
papel pretendido por la mayoría de los dioses, 172-74
Ptah como, 48, 51-4, 173-74, 203-4, 206, 225, 232; cap. 2, nn. 5, 7, 13; cap. 15, nn. 2, 3
el rey como sucesor de, 170-71
como serpiente, 167-68
Creador (hebreo), 359
Creador (Mesopotamia): Enlil como, 239, 256, cap. 17, n. 9
Marduk como, 256, 289, 348, 351
Crecida; *véase* Inundación; Nun
Cristo, 308, 341
Ctónicas, deidades; *véase* Tierra; Geb; Osiris; Ptah y Set como una de las, 215; cap. 15, n. 12
Culto (Egipto) del Atón, 166
de Horus, 184
de la Placenta real, 95
Culto (hebreo) y el rey, 356-58
Culto (Mesopotamia), y el rey, 281
Cultos: ganado; *véase* cultos al ganado
clave para su comprensión, 165
lugar, 41, 53-4
y poder político, cap. 1, n. 6
relación de los animales con, 184-85
surgimiento de, 165; cap. 12, nn. 1, 5
Cutha, 343
Chacal, dios; *véase* Anubis

Dadusha, cap. 16, n. 26
Dagan, 321
Dahshur, 96
Dakota, cap. 5, n. 20
Damanhur, cap. 1, n. 6
Damasco, cap. 16, n. 23
Damqi, 286; cap. 18, n. 12
Damu, 334
Darío, 354
Dat; *véase* Infierno
David, 355, 347-58, 359
Casa de, 356-57
Dedkare, cap. 6, n. 2
Dedun, 66
Deir el Bahri: escenas de la subida al trono y coronación en, 129-31

escenas del nacimiento en, 69, 83, 94, 97-9, 121-22, 146, 194; cap. 3, n. 62; cap. 14, n. 80
Antepasados reales en, 120; cap. 7, nn. 15, 42
Hathor en, 193-94
Hatsepsut en el abrazo de varias deidades en, 94
Delfi, 239; cap. 16, n 8
Delta, 110; cap. 1, n. 3; cap. 15, n. 39; *véase también* Bajo Egipto
cultos del ganado en, 189-90
subyugación del sur de, 222
tierra natal de Osiris en, 221-22
Deméter, 307, 313
Denderah, 114, 194, 200, 207. 217 cap. 10, n. 1; cap. 14, n. 61
calendario en, 215; cap. 15, n. 49
Deo, 108, 120, 136, 200
Desierto, Set como dios de, 205, 213
Desmembramiento: de los muertos, cap. 15, n. 72
de Osiris por obra de Set, 223, 314; cap. 15, n. 72
Destinos, Cámara de los, 344, 348, 351
Destino, determinación de, en el festival de Año Nuevo, 258, 337, 344-45, 350-52; cap. 22, n. 83
Determinativo divino, cap. 21, nn. 1, 24
brevedad del uso de, 246, 252, 318, 319
aparición en nombres reales de, 246, 316
estatuas del rey que usan el, 323-24
origen del uso de, 246, 318-19
Di anj, 83
Dilbat, cap. 22, n. 66
Dinka: ceremonia de iniciación de, 186
creencias acerca del rey de los, 57-8
deformación de los cuernos de toro por, 187
Diluvio, el, 259
y la creación, cap. 17, n. 6
enviado por Enlil, 301
Dionisios, 208, 223
como «dios agonizante», 308
como Osiris, 314
Dios, voluntad de, 300
trascendencia de, 30, 358-59
Dios agonizante; *véase* dios que sufre
concepto de, en el Próximo Oriente, 308-09
Cristo como, 308
culto a, 310
en la literatura, 308-9, 315
Osiris no es un, 287, 224-26, 310-11
Dioses, en las religiones primitivas, cap. 12, n. 5
símbolos de, 115
Dioses (Mesopotamia), 292
en el festival de Año Nuevo, 343-45
y el hombre, distancia entre, 330-32, 333; cap. 20, n. 14
y el hombre, medios de comunicación entre, 274-80, 288-89
y el hombre, relación entre, 243-44, 261, 284
como poderes naturales, 295, 301-3, 338
y el rey, relación entre, 268-70, 280-83, 289-95, 329-32
reyes de, 253-54
como símbolos de las comunidades, 243, 263-64
Ditar, cap. 20, n. 17
Divina, elección (del gobernante), 259; cap. 21, n. 21
como base de la realeza mesopotámica, 284, 316
como fuente de la autoridad real, 261, 265
medios de la revelación al hombre de, 260-62, 265; cap. 17, n. 20
Divina, realeza; *véase* Rey; realeza
concepto «frazeriano» de, 309
origen de, cap. 2, n. 18
Divino, novio, 246, 316-20, 338, 349; *véase también* matrimonio sagrado
Divino, orden; *véase* orden cósmico, Maat
Divino, parentesco divino del gobernante (Egipto); *véase* Rey (Egipto)
Divino, parentesco divino del gobernante (Mesopotamia), 320-33; cap. 21, nn. 16, 21, 24
Divino, poder: esferas de la manifestación de, 40, 166-69, 176-77; cap. 12, n. 16
en el ganado, 184-202
individualidad en el reconocimiento de, 165-66
en el sol, 170-83
en la tierra, 173, 203-33
universalidad de la noción de, 166
Djed, pilar de, 333
y Busiris, 215; cap. 14, n. 84
en la coronación, 151, 215
Horus dentro de, 200; cap. 14, n. 93
en el Misterio, 151
Osiris dentro de, 109-200, 314, cap. 14, n. 84
sentido de, 151, 199, 215, 227, 314
en el festival de Sed, cap. 14, n. 84
Re dentro de, 199

renacimiento, 151, 200-01
representación de, 199-200
como Set, cap. 14, n. 84
Djedu; *véase* Busiris
Djoser, 70, 95, 104, 175, 194; cap. 5, n. 51; cap. 6, nn. 7, 21, 24
Drehem, 323
Dos Capillas, las, cap. 10, n. 26
aspecto de, 120
en la coronación, 130-31
en el cielo, 137
para los espíritus ancestrales, 44-5, 104-05, 119-20, 121, 137-40, 156, 161; cap. 6, n. 30; cap. 7, n. 42
en el Misterio, 121, 156, 161
en relación con Min, 211
situación de, 120
«Dos hermanos, los, Cuento de», 157; cap. 11, n. 17
«Dos Señoras, las», 45; cap. 11, n. 9
«Dos señores, los», 45; cap. 11, n. 9
«Dos socios, los»; *véase* Horus y Set
Dual, Monarquía: como concepción típicamente egipcia, 39-40, 43-6
Egipto como, 44, 117
falta de base histórica para, 44
justificación de, 56
Pe y Nejen en, 44, 117, 120
uso indebido de conceptos basados en, 45-6; cap. 1, n. 6
Dualismo, 117
como característica camítica, cap. 1, n. 12
como característica egipcia, 43-7; cap. 1, nn. 12, 13
en el Misterio de la Sucesión, 152-53
en la terminología referente al gobierno, 44-5
en los títulos, 70
Duelo: el ganado utilizado en, 186
la Gran Procesión como, 227-28
Dumuzi, *véase* Tammuz
Dunshagar, 260
Dur-anki, 239

Ea, 281-82, 284, 290, 293-94, 301, 324, 330; cap. 20, n. 17
carácter de, 301-02
en la Epopeya de la Creación, 257, 351
nombre original de, 256, 302
Eanna, 267, 318, 321, 335
Eannatum, 32, 248, 260
nacimiento ritual de, 322
parentesco divino de, cap. 21, n. 24
Ebarra, 292
Edfu, 110, 117; cap. 1, nn. 6, 19; cap. 8, n. 15; cap. 15, n. 3
Egipto, Bajo; *véase* Delta
conquista de, 31
Horus como símbolos de, 45; cap. 1, n. 6
unificación predinástica de, 43-5, 114-15; cap. 1, nn. 14, 15; cap. 7, n. 13
Egipto predinástico: cultura de, 39-42; cap. 12, n. 10; cap. 13, n. 9
estructura política de, 41-2, 44
unificación de; *véase* bajo Egipto, Bajo
Egipto, unificación de: como realización de Menes, 31, 39, 42-7
complejidad de, 39-40
efecto en la realeza de, 57-8
obstáculos para, 40-1
como predestinada, 43, 46-7
Egipto, Alto, 195-222
Conquista del Delta por el, 31
cultos al ganado en, 189
Set como símbolo de, cap. 1, n. 6
unificación predinástica de, 43-4; cap. 1, n. 15
Egipto y Mesopotamia, contraste entre, viii
en las ceremonias de la coronación, 265-66, 267-69
en la comprensión de la relación entre sociedad y naturaleza, 299-301, 329-332
en conceptos religiosos básicos, 29-30, 303-4
en las creencias acerca de las estatuas 325
en la divinidad del rey, 29-35, 251-52, 320-23, 328-32
en las creencias acerca de la inmortalidad, 29
en el espíritu al construir monumentos, 289-91
en el espíritu de los festivales, 28, 209-10, 351
en la fisiografía, 28-9, 240
en los relatos de la creación, 254-56, 306
en el sexo del dios-tierra, 203, 304-5
en las teorías acerca del cosmos, 27-30, 292
en las teorías acerca de la realeza, 29-30, 32-5, 246-47, 259, 269-70, 286-87, 328-30
Egipto y Mesopotamia, similitud de: en aspectos del relato de la creación, 255-56, 305-06

al buscar una conformidad con el pasado, 292
en la comparación del gobernante con el sol, 328-29
en considerar al rey esencial para la fertilidad de la naturaleza, 319-20, 328-32
en la deificación de las insignias reales, 266-67
en los depósitos de la fundación, cap. 18, n. 35
en la grandiosidad de los templos, 289
en la naturaleza politeísta de la religión, 303
en ordenar festivales en ocasiones, 28
en las pretensiones de «padres» divinos para el rey, 320-21
en algunos rasgos del relato de la creación, 255-56, 305-6
Ekur, 268
El Amarna; *véase* Tell el Amarna
El Kab, 195-96; cap. 7, n. 19
El Obeid; *véase* Al Ubaid
Elefantina, 110, 168
Eleusis, 307, 314
Elíseos, Campos, 143
«Elocuente, el Campesino», cap. 4, n. 16
Elul, 274, 277
Emanación; *véase* Ba
Emblemas; *véase* estandartes
Enannatum I, 248
Enemigos, 32-3
Eninnu, 262, 277, 279
Enki, 256, 302, 324; *véase también* Ea
Enlil, 279, 280-81, 284, 321, 348, 350
y Asur (ciudad), 273
y Asur (dios), 251
carácter de, 256, 301
como dios nacional, 238-39, 280-81
como dios que sufre, 305, 307, 309-15
Ejido de, 240
interviniendo en la elección del gobernante, 249, 250-52, 259-60, 262-64, 267, 280-81, 319, 323-24, 329
en el relato de la creación, 238-39, 256; cap. 17, n. 9; cap. 18, n. 8
como rey de los dioses, 253, 262
santuario de, 238-39
Enlil-bani, 285, 318-19; cap. 19, n. 9
Enlilutu, 253
Enmesharra, cap. 20, n. 18
Ennéada, cap. 15, n. 10
Ennéada (de Heliópolis), 50-2, 132-33, 136, 151, 227; cap. 2, n. 11
composición de, 214-15, 306; cap. 15, nn. 7, 10, 13
como creación de Ptah, cap. 2, n. 13
como puente entre la naturaleza y el hombre, 135, 205
en relieves, cap. 3, n. 14; cap. 13, n. 9
Ensi; véase gobernador
Entemena, 263, 324, 331; cap. 16, n. 23
Entendimiento; *véase* Sia
Entierro africano, 86
de Osiris; *véase* bajo Osiris
tipo de, 77-8, 222; cap. 4, n. 20; cap. 15, n. 72
Enuma elish, véase creación, Epopeya babilónica de la
Epifanía, 341
Erech, 242, 248, 263, 267, 275, 280, 314, 343; cap. 18, n. 35
Bit Akitu en, 348; cap. 22, n. 66
festival de Año Nuevo en, 334, 338, 344
festival de la luna llena en, 288
matrimonio sagrado en, 307; cap. 21, n. 24
santuario de Inanna en, 267, 310, 314, 318, 321-22, 335
Eriba-Adad, 251
Erica, cap. 19, n. 50
como primera sede de la realeza legendaria, 264
santuario de Enki en, 302
Ernunet, 207; cap. 15, n. 15
Esabad, 240
Esagila; *véase* Marduk, Templo de «Esagila, el Secreto de», 338-39
Esarhaddon, 260, 265; cap. 21, nn. 51, 55
la actividad constructora de, 288-92
Escalonada, Pirámide, 175; cap. 13, n. 24; cap. 7, n. 51
Escorpión, rey: como Horus, 57-8, 114
monumentos de, 115
como predecesor de Menes, 41-2, 44, 117, 222
Escarabajo; *véase* Jepri
Escrófula, *cap.* 3, n. 1
Eshnunna, 246, 251, 291, 310, 322-23; cap. 16, nn. 23, 37
Espectro; *véase* Ba
Espíritus Ancestrales, 104; cap. 6, n. 30; *véase también* Pe, Nejen y Heliópolis, Almas de
adoración de, 113-20; cap. 7, n. 3
en la coronación, 133

y las Dos Capillas, 45, 105, 112-13, 120, 133, 156, 160-61; cap. 6, n. 30; cap. 7, nn. 33, 42
y los estandartes, 111-13, 115
en el festival de Min, 113-14, 120-21, 210-11; cap. 8, n. 1
y la monarquía dual, 117-20
y el nuevo gobernante, 130, 141
y Osiris, 119, 122, 138-42, 228
representación de, 122
en lo que respecta a la tierra, 121-22
en la transfiguración, 139-40
Estaciones, cap. 6, n. 3
y los festivales, cap. 15, n. 14
Estandarte: de Amón, 67
de Anubis, 108
de Horus, 114-15
de Min, 116
de la Placenta Real, 95, 107, 116; cap. 5, n. 49
de Set, 116
de Thot, 116
de Upwaut, 95, 109-11, 115-17; cap. 5, n. 49; cap. 6, n. 1
Estandartes: y los Antepasados Reales, 115-17
en las Dos Capillas, 119
en el festival de Min, 113
en el festival de Sed, 106, 112
como fetiches, 115, 118-9
de los nomos, 41, 117, 224
de la realeza, 117
en el Misterio, 152, 160-61
Estatuas (Egipto): creencias acerca de las, 325; cap. 21, n. 38
en los ritos funerarios, 227
Estatuas (Mesopotamia): decapitación de, cap. 22, n. 41
divinidad de, 323-24
como mediadoras entre dios y hombre, 323-24; cap. 21, n. 41
veneración de, 322-23; cap. 21, nn. 31, 38
vida impartida a, 324-25
Estrella Peno; *véase* Sotis
Estrellas, 177-78; cap. 13, n. 34
y los muertos, 141, 144, 206, 231-32
y Osiris, 142-44, 206, 216-17, 231-32
Estrellas inmortales, 137; cap. 10, n. 20
Etemenanki, 342
Eternidad, festival de; *véase* festival de Sed
Etíopes, 42
Eudul, 338
Eufrates, 239-40, 249, 251, 256
Ezequías, 355
Ezequiel, 310, 356
Ezida, 293-94, 347

Falsa, barba, 96
Falsa, puerta, 121; cap. 4, n. 21
Faraón, cap. 3, n. 47; *véase también* Rey (Egipto)
Fashoda, cap. 14, n. 93
Fayum, 313
Fellahin, creencias acerca de la placenta de los, cap. 15, n. 55
Fénix; *véase* pájaro Benu
Fertilidad, dios de la; *véase* Abu; Min
Festival, Sala de, 103-05
Festivales: espíritu de, 28, 209-10, 335, 351
participación en los acontecimientos cósmicos a través de, 27-8, 287
propósito de, 333-34
el rey en, 287-89
Fetiche, el peto Qeni como, 188
Fetiches,
de los Antepasados Reales, 119
sobre la Colina Primera o Primigenia, 173-74
estandartes como, 115-16
Filisteos, 353, 355
Funeral, *véase* Entierro
Fundación, depósitos de la, 294-5; cap. 18, n. 35

Ganado: entierro de, 188; cap. 14, n. 23
como medida de riqueza, 188; cap. 14, n. 25
metáforas referentes a, 177-78, 184-85, 190, 191-93; cap. 14, nn. 3, 26
poder divino en, 168, 173, 177-78, 184-202, 232
en ritos de duelo, 186
significado de, para los africanos modernos, 185-89, 195-96, 201-02; cap. 14, nn. 7, 9, 10, 15, 17, 24
significado de, para los egipcios, 168, 184-202
Ganado, cultos de, 184-85, 189-90, 193-95; cap. 14, n. 69
implicación de, 184-85
nuevo enfoque de, 184
Gato, cap. 12, n. 3
Gatumdug, 260, 278, 320
Geb: en el abrazo místico, 158

como árbitro entre Horus y Set, 49-50, 57, 110, 137, 151-52, 204, 233; cap. 2, n. 5
como Creador, 203-04
identificado con Jnun, 168
como Ka de los dioses, 90-1, 203-04
como miembro de la Ennéada, 204, cap. 13, n. 9; cap. 15, n. 7
como padre de la corona, 131, cap. 9, n. 8
como padre de dioses, 131, 203-4; cap. 9, n. 8
como padre de Osiris, 50, 203-6, 212, 232-33, 306, 320; cap. 15, nn. 7, 14
en relación con la ascensión al cielo del rey muerto, 121, 138, 213
como tierra, 203-04, 208-09, 213
como Toro de Nut, 191, 201; cap. 14, n. 96
trono de, 204, 232
Gebel el Arak, mango de cuchillo de, 31
Gemelo, el Ka como, 93-4
Jonsu como, 95-6, 194
placenta como, 94-7; cap. 1, n. 12; cap. 15, nn. 51, 55
del sol, 96, 167
Gena, 339
Genius, como equivalente del Ka, 89, 93-4, 96
Gercense, 200; cap. 1, n. 2
Giginu, 350; cap. 22, n. 78
Gilgamesh, Epopeya de, 29, 242, 248
Girnun, 326
Girsu, 263
Gobernador, 243; cap. 16, n. 37
como gobernante de la ciudad-estado, 244-45, 248-49
como funcionario permanente, 245
y el rey, 245, 248-49
Gobierno, forma de (Mesopotámico): nombre de, 267-68
origen equívoco de, 245-46
tradiciones de, 248-52
Gobierno, atributos de; véase también Insignias Reales
Andjeti con los, 222; cap. 15, n. 75
Gran Dios, el, 144
usado para Horus, 61-3
usado para Re, 178; cap. 3, n. 11
usado para el rey, 63-4; cap. 3, n. 10
Gran Madre; *véase* Diosa-Madre
«Grande, el», 198; cap. 3, n. 12; cap. 14, n. 80
Grandes, la Corte de los, 104, 107, 108, 112
Grandes, del Alto y Bajo Egipto, 105, 107, 111, 153, 155
Gran Procesión, la, 225-28; cap. 15, n. 46; *véase también* festival de Osiris
conclusión de, 227-28
fecha de, 214; cap. 15, n. 45
como «gran duelo», 227
lugar de, 214
y el Nilo, 214
y Osiris, 214
ritos funerarios primitivos conservados, 225-28
Upwaut y Horus en, 95, 116, 226; cap. 15, n. 79
Grano, diosa de; *véase* Ernunet
espíritus de, 308
como manifestación de Osiris, 150-51, 156, 207-12, 217-18, 224, 311
ofrenda de, 210
Griegos, 35, 43, 100, 208; cap. 5, n. 4
cohesión nacional entre, 38-9; cap. 16, n. 8
desconcertados por la adoración a los animales, 184
en Egipto, cap. 15, n. 39
historia de, 247
Madre-Tierra venerada por, 203, 306
posible influencia en los cultos egipcios de, 313-14
Guardián de la Gran Pluma, 153-54
Gud, 339
Guda, sacerdote, 334
Gudea, 260, 262, 274, 281, 287, 320, 323-24, 325-26, 331, 337, 338, 349; cap. 16, n. 23; cap. 19, n. 50; cap. 31, n. 31
en las construcciones de, 291, 292, 294-96, 345; cap. 18, n. 34
sueño de, 277-80
Guerra, dios de; *véase* Mont
Gula, 239
Gurnah, 91
Guti, 280; cap. 16, n. 39

Habur, 250
Hacedor de la lluvia, rey, 42, 57, 237; cap. 15, n. 24
Hades, el, 144, 232, 342
Halcón, dios; *véase* Horus
Hammurabi, 179, 246, 251, 260, 261, 273, 293; cap. 16, n. 37; cap. 19, n. 5; cap. 21, n. 45
como «Dios de Reyes», 323, 327
como «hijo» de varias deidades, 321
y el sol, 328
Hapi, 207

Harajte, cap. 14, n. 3
en el arte, 62, 104, 129, 180
como aspecto solar de Horus, 180
Haremhab, cap. 14, n. 33
Hariu, tarro, 347
Harran, 311; cap. 18, n. 14; cap. 22, n. 66
Harsafes, cap. 14, n. 46
Hathor: y los árboles, 193-94; cap. 14, n. 64
asociación con Biblos de, 314; cap. 20, n. 45
asociación con Isis de, 68
como aspecto de la Gran Madre, 306
culto a, 185, 189-90, 194, 200
como diosa del Oeste, 193
como la «Dorada», 194
como halcón, cap. 14, n. 69
como madre de Horus, 65, 67, 96-7, 293-95, 197, 200, 320; cap. 3; n. 19; cap. 14, n. 93
y nacimiento, 97
objetos consagrados a, 193-94, 200
y el Pilar de Djed, 199-200; cap. 14, n. 84
plantas consagradas a, 193-94, 199
representación de, 190, 193-94; cap. 14, n. 64
sentido del nombre de, 193; cap. 3, n. 19
Hathors, Las Siete, 232
Hatsepsut, 93-4, 155, 179, 269, 290; cap. 5, n. 27; cap. 8, n. 5; cap. 9, n. 1
escenas del nacimiento de, 68-9, 83, 94, 97-8, 121-22, 146, 193; cap. 5, n. 62; cap. 14, n. 80
como hija de Amón, 68, 100
como hija de Kamutef, 129, 210
subida al trono y coronación de, 126, 128-31, 146; cap. 8, n. 15; cap. 11, n. 2
Hauhet, 177
Hebrón, 356
Hedu, 326
Heliópolis, Almas de, cap. 14, nn. 21, 42
en el Libro de los Muertos, cap. 7, n. 14
significado de, 118
y Upwaut, 118
y Wadjet, 118
Hem ka, cap. 11, n. 8
Hemsut: creación de, 53
definición de, 90, 98; cap. 2, n. 10
el infante real en brazos de, 98
Henememet, 180
Henqet, ofrenda, 151
Heget, 69, 168; cap. 14, n. 46
Heracleópolis, 50; cap. 14, n. 46
Heraldos, toros como, 189
Heri Udjeb: en el festival de Sed, 106, 108; cap. 6, n. 12
en el Misterio de la Sucesión, 160-61
Hermópolis, 105, 173, 182
Almas de, cap. 7, n. 14
la Colina Primigenia en, 175; cap. 13, n. 26
lago de, cap. 13, n. 26
relato de la creación de, 176-77, 191-92, 254
Heredero, Príncipe, 265-66, 276, 277
Heredero, Príncipe, Palacio de, 265; cap. 17, n. 46
Hes, jarrón, cap. 5, n. 44
Hesat, 192
amamantando a Hatsepsut, 97-8; cap. 5, n. 62
como madre del toro Mnevis, cap. 14, n. 53
Hetep, comida, 152-53, 188
Hicsos, 42, 79
Hieracómpolis; *véase* Nejen
Hígado, 277
Hipopótamo, cap. 6, n. 19
Historia: actitud egipcia hacia, 33, 52, 80-1, 171; cap. 2, n. 24; cap. 8, n. 1; cap. 15, n. 13; cap. 20, n. 1
actitud mesopotámica hacia, cap. 17, n. 43
comienzo de (en Egipto), 39
Hitita, Imperio, 81, 354
Hititas, 353, 354
Hombre (Mesopotamia): creación de, 239, 351-52
como siervo de los dioses, 261, 263, 351-52
Horizonte; véase Montaña de la Luz
Horus, 34, 44, 49-50, 101, 106, 131-32, 145, 149-51, 184; cap. 3, n. 8; cap. 21, n. 80; cap. 15, n. 102; cap. 20, n. 51
y Apis, 168
en el arte, 61-2, 65
de Behdet, cap. 1, n. 6
comparado con Nabu y Ninurta, 311; cap. 20, n. 33
coronando al nuevo faraón, 130-31
como dios-cielo, 61-4, 205; cap. 3, nn. 7, 11, 12; cap. 15, n. 12
de Edfu, 112, 131; cap. 1, n. 6; cap. 3, n. 19
y estandartes de, 114, 115
y la Gran Procesión, 226

como hijo de Hathor, 65, 67, 96, 97, 193-94, 197, 199-200, 320; cap. 3, n. 19; cap. 14, nn. 61, 93
incertidumbre acerca de, 61, 165
como Kamutef, 201-2; cap. 14, n. 96
de Libia, 111
lugar de nacimiento de, cap. 1, n. 6
como Min, 69, 211
nombre de, 62-3
como Onuris, cap. 14, n. 91
como rey, 130-31, 170-71, 193, 210
como símbolo del Bajo Egipto, 45; cap. 1, n. 6
en simulacros de batallas, 200-1; cap. 14, n. 93
y el sol, 62, 180, 201; cap. 14, n. 61
en los títulos, 69-70
Horus, el Rey, 291; cap. 14, n. 93
«apoyando» a Osiris, 55, 60-71, 136, 137-41, 222, 230-32
y la Ennéada, 205; cap. 15, n. 13
como el Gran Dios, 60-5; cap. 3, n. 21
como gemelo de Jonsu, 95-6
como hijo de Isis, 64-5, 67-8, 96, 165, 195, 200-2, 215, 211, 311, 320; cap. 14, n. 71
como hijo de Osiris, 50, 55-9, 64-9, 101-2, 134, 149-61, 170, 204-5, 207, 209, 211-12, 216, 230, 233, 309, 311, 320; cap. 3, nn. 21, 27
en el Misterio, 146-61, 209
y el rey asirio, 252
como semilla de Geb, 204, 233
como Upwaut, 50, 95, 110-11, 116, 118-19, 210-11, 226; cap. 15, n. 62
Horus, Hijos de, 152-53, 158, 160; *véase también* Buscadores del Espíritu
Horus, Ojo de, 152, 208; cap. 11, n. 3
la corona como, 131, 153-54; cap. 11, n. 11
dañado por Set, 65, 167
la luna como, 167; cap. 11, n. 11
ofrecido al rey muerto, 136
el pan como, 155, 161
como símbolo del poder real, 149-50, 153-54
el sol como, 154, 167; cap. 11, n. 11
Horus, Seguidores de; *véase también* Espíritus Ancestrales
en el camino a la otra vida, 142
y los estandartes, 115-17
gobernando antes que los reyes, 114
en la monarquía dual, 118
sentido del título, 114-15
Horus, Trono de, 56, 68, 97-8, 103, 115, 129-30, 148, 204, 357
Horus, nombre de, 70, 96-7, 197; cap. 5, nn. 58, 62
«Horus y Set, Contiendas de», 207; cap. 14, n. 96; cap. 15, nn. 3, 102
en la coronación, 131
y el «Documento de la Casa», 110
en el festival de Sed, 112
en el Misterio, 149-55
el significado en la mitología de, 45, 49-50, 58; cap. 1, nn. 6, 12, 19
Horus-y-Set, como título real, 45-6, 56; cap. 4, n. 15; cap. 10, n. 14
Hu, 52-3, 75-6, 85, 171; cap. 5, n. 1; cap. 13, n. 16
Hubur, Madre, 257; *véase también* Tiamat
Huh, 177

Ibi-Sin, 322
Ibiq-Adad II, cap. 16, n. 26
Idin-Dagan, 317, 319
Ifurkish, 241
Ig-Alima, 260, 295, 326
Ig-Galla, 325
Igigi, 338, 348
Ihet, vaca, 191
Ijernofret, 225-27; cap. 10, n. 7
Ikkibu, 283
Ilíada, 34
Imágenes (Egipto)
en el agua, 331-32
el ganado en, 177, 184-85, 190, 191-193; cap. 14, nn. 3, 26
el pilar en, 191-92; cap. 13, n. 27
el rey en, 170, 328
el toro en, 185, 188-89; cap. 13, n. 27
Imágenes (Mesopotamia): comprensión de, 328
el rey en, 328
Imama, 148
Imdugud, 278, 304; cap. 20, n. 15
Inanna, 248, 259, 260, 267, 280; *véase también* Ishtar
como gran Madre, 205, 310, 314
de Ibgal, 321
de Isin, 321
en el matrimonio sagrado, 317-18, 320, 321-22; cap. 21, n. 24
Incesto e inmortalidad, 191, 198-202; cap. 14, n. 81
Incienso, 154
Ineni, cap. 8, n. 5
Infierno (Egipto), 216; cap. 14, n. 76; cap. 15, nn. 94, 101
anti-cielo encima de, 178

entrada a, 139, 141, 142-43, 228, 231; cap. 10, n. 13
entrada del sol en, 178, 190-91
jeroglífico para, 231
los muertos en, 144
el Nilo emergiendo de, 212; cap. 10, n. 13
como parte subterránea del circuito cósmico, 141-45, 176-79, 191, 206, 218, 231-32; cap. 10, n. 14
Infierno (Mesopotamia), 348
descenso de Ishtar a, 341-43
entrada del dios que sufre en, 309, 342
montaña de, 336-37, 340-46
«Infierno, Libro de Quién está en el», 178; cap. 14, n. 46
Inmanencia (de los dioses en la Naturaleza), 302-3, 358-59
Inmortalidad: esperanza en, 141-45; cap. 10, n. 22; cap. 12, n. 16
y ganado, 191-92, 197
y la imagen de la madre, 195-202
incesto como imagen del deseo de, 190-91, 200; cap. 14, n. 81
y renacimiento, 69, 190-93, 196-202
y el sol, 141-45, 190-92, 196
Inmutef, 130, 131
Inocencia, Declaración de, 300; cap. 20, n. 3
Insignificancia, Nombre de, 267
Interregnum, peligros de, 84, 125-26
Inundación, 218
y Año Nuevo, 127, 214
como aguas del caos, 199, 203
y coronación, 130
como lágrimas de Isis, 214
y Nun, 176; cap. 15, nn. 38, 101
y Osiris, 205-07, 212-13, 230, 232; cap. 15, nn. 38, 39, 42, 101
y Ptah, cap. 15, n. 36
y el rey, 81-3, 216-17
Ipuwer, 75
Ira divina, 291, 300-1, 350-51
Irra-imitti, 285
Ishakku, 248, 250; *véase también* gobernador
Ishme-Dagan, 318
Ishtar, 261, 288, 302, 341; *véase también* Inanna de Arbela, 265, 321, 330
de Babilonia, 346
descenso al Infierno de, 341, 342
en el matrimonio sagrado, 316-20, 350
de Nínive, 265, 330
y saltu, Canto de, 258
como señora de Uruk, 267
Isin, 249, 285
matrimonio sagrado en, 246, 316-20, 331, 338
Isis, 145, 182, 208, 233, 313; cap. 13, n. 49
en el arte, 64, 68, 191; cap. 3, n. 16
en la Ennéada, 204-5, 305-6; cap. 15, n. 13
en escenas de nacimiento, 69
en las fuentes griegas, 313
y Hathor, 68
inundación como lágrimas de, 214
como madre de Horus, 64-5, 67-8, 95, 165, 195, 200-1, 205, 212, 311, 320; cap. 1, n. 17; cap. 14, n. 71
como madre de Min, 211; cap. 15, n. 30
en el Misterio, 159
y Osiris, 54-5, 64-5, 136-38, 139-40, 165, 197, 199, 204, 208, 214, 223, 311, 313-14; cap. 10, n. 14; cap. 14, nn. 78, 93
como conciliadora de Horus y Set, cap. 1, n. 17
y Re, 85
como Sotis, 217
como trono, 67-8, 131-32, 165, 204, 267; cap. 12, n. 4; cap. 14, n. 71; cap. 15, n. 11
como vaca, cap. 14, n. 78; cap. 15, n. 39
Israel, 355, 357-58
Iterty, cap. 7, n. 33; *véase también* las Dos Capillas
Ituria, 322
Iyyar, 276, 349

Jafajah, 243; cap. 16, n. 23
Jarnet, cap. 14, n. 90
Jehu, 358
Jentiamentin, 219; cap. 15, n. 62
Jepri, 100-1, 142, 167, 170, 175, 178, 179; cap. 9, n. 9; cap. 12, n. 11
Jerárquico, escalonamiento, 31; Introd., n. 2
Jeremías, 331
Jeroboán, 358
Jerubaal, 356
Jerusalem, 310, 318
Jesé, 356
Jnun, 34, 69, 83, 97, 168, 181, 306; cap. 3, n. 33; cap. 12, n. 14
Job, 92, 241-42
Joiak, 103, 128, 214, 313; cap. 10, n. 1; cap. 15, nn. 39, 49

Jonsu, y Hathor, 194
como gemelo, 95-96-, 194
como hijo de Amón-Re y Mut, 167, 201; cap. 15, n. 28
la luna como, 167
sentido del nombre de, 96; cap. 5, n. 53
Templo de, cap. 13, n. 26
Jorsabad, 288
Jotán, 356
Jubileo; *véase* festival de Sed
Judá, 356, 357
Judaísmo, 350
Juez: Osiris como, 63; cap. 15, n. 91
el sol como, 179
Jueces, Libro de los, 356
Juego de palabras, 147, 151
Jufu, 63
Jukun, 57
Junco, 51
Junco, embarcación de, 145, 177
Juncos, Campo de los, 99, 143, 227
Juncos, Lago de los, cap. 3, n. 29
Juok, 58, 220; cap. 3, n. 13
Júpiter, 276, 285, 339
Juramentos, cap. 21, n. 45
Justicia: *véase* Maat
encarnada en el faraón, 75
como parte del orden creado, 90, 179
y el sol, 179
Juventud, cerrojo de la, 95

Ka, 84, 101-2, 138, 325
abrazo místico como intercambio de, 155-58
comparación con el Ba de, 87-9
comparado con el genius, 89
definición de, 87; cap. 2, n. 8; cap. 5, n. 12
de los dioses, 53, 90, 100-1, 203; cap. 5, nn. 1, 27
como espíritu animado, 89, 157-58, 175
como fuerza vital, 90-1, 210; cap. 5, n. 58
como humor, 91
como naturaleza, 92
en nombres, 84, 92
de los plebeyos, 86-93; cap. 5, n. 25
como regalo del rey, 92
del rey, 85, 93-102, 155-58; cap. 5, n. 58
y la realeza, 102
el rey como, 92, 99, 101-2
siervo de, 90; cap. 5, n. 28; cap. 11, n. 8
símbolo de, 87
como suerte, 92
Ka, nombre, 194; cap. 5, n. 62
Kas, 54
colectividad de, 98-9
y comida, 90, 93; cap. 5, n. 26
creación de, 53, 89
de los dioses, 98-9
epítetos de, cap. 5, n. 62
del faraón, 98-100; cap. 5, n. 62
y Hemsut, 53, 89-90, 98-99
de Re, 99; cap. 5, n. 62
Kadesh, 66, 79
Kahetep, 138
Kalama, 239, 249
Kalu, sacerdote, 284, 294
Kamar, 187
Kamosis, 79; cap. 1, n. 4
Kamutef, cap. 3, n. 36; cap. 9, n. 1; cap. 14, n. 96; cap. 20, n. 32
como epíteto de Min; *véase* Min-Kamutef
como padre de Hatsepsut, 129, 210
el rey como, 188, 317; cap. 15, n. 28
sentido del término, 69, 201
Kanopus, 228
Karnak, 66-7, 166, 174, 201, 325; cap. 5, n. 27, 58; cap. 6, n. 30; cap. 7, n. 9; cap. 14, n. 3
Kauket, 177-78
Kedem, 140
Kenia, 187
Kenset: campo de, 141, 143
pilar de, 192
situación de, cap. 10, n. 13
toro de, cap. 10, n. 13
Kidmuri, 330
Kingu, 347, 351; cap. 22, n. 59
Kish, 240, 248-49, 263, 343
«Kish, Rey de», 248
Kishar, 256
Kislev, 275
Kislimu, 270
Kitara, rey de, cap. 6, n. 28
Kizibu, 58
Komde, 57
Koptos, 224; cap. 21, n. 38
Kubban, estela; cap. 4, n. 37; cap. 13, n. 5
Kuk, 177-78
Kur, tierra, 243-44
Kurkur, 249

Lagash, 245, 248-49, 253-54, 262, 274, 277-9, 294, 318, 321, 324, 326; cap. 19,

n. 10; cap. 21, n. 24
conquistada por Lugalzaggesi, 263
fiesta de la luna llena en, 288
tamaño de, 244; cap. 16, nn. 20, 23
templo al rey en, 323
y Umma, disputa de frontera entre, 263
Lago, 139, 142
el festival de Osiris sobre, 214, 227-28; cap. 10, n. 7; cap. 15, nn. 46, 82
como símbolo del océano primigenio, 175-76
Lahamu, 256, 302
Lahan-sahar, jarrón, 281
Lahmu, 256, 302
Lango, 188-89
Larsa, 246, 290, 294
Lebenseele, 89
Leche, cap. 15, n. 23
santidad de, 188; cap. 14, n. 24
Lenguaje, 53, 247
Leona, diosa-; *véase* Sejmet
Letópolis, 150-51; cap. 3, n. 21; cap. 11, n. 6
Levante, 306
Ley, la (de Moisés), 300, 355
Libia, 40; cap. 1, n. 3
Lillu, 307, 341
Lipit-Ishtar, 318-20, 329
«Lipit-Ishtar, la Deificación de», 318
Lobo, dios-; *véase* Upwaut
Lobo, estandarte de; *véase* Upwaut, estandarte de
Lógica, en el pensamiento egipcio, 197-198, 216
Lugal, 242, 252; *véase también* Rey (Mesopotamia)
en fórmulas de juramento, cap. 21, n. 45
libre uso del título, 248, 327
sentido del título, 30, 239, 248, 268
Lugalanda, cap. 21, n. 31
Lugalbanda, 314
Lugal-Kur-dub, 295
Lugal-zaggesí: como conquistador de Lagash, 263
epítetos de, 321
como «Rey del Territorio», 249
Lullu, 351
Luna, y la fertilidad, 218
como gemela del sol, 96, 167
como Jonsu, 167
como manifestación de Osiris, 38, 167, 216-18, 230, 232; cap. 10, n. 1; cap. 15, n. 59
como Nejbet, 167
y el Nilo, cap. 15, n. 56
como Ojo de Horus, 167; cap. 11, n. 11
como Thot, 167
Luna, dios-; *véase* Jonsu; Nanna; Sin; Thot
Luto, diosa de; *véase* diosa-madre (Mesopotamia)
en el festival de Año Nuevo, 309-10, 334-35, 336, 341, 343
Luxor: escenas de nacimiento en, 69, 194; cap. 5, n. 44
templo en, 181; cap. 14, n. 21
Llamas, Isla de las: como Colina Primera o Primigenia, 175-76; cap. 13, nn. 26, 28
como lugar de creación, 177
Llena, Luna, festival de la, 288

Maat, 93, 269
apoyado por *Hu* y *Sia,* 85
como atributo de la realeza, 75-6, 171
buenas cosechas como parte de, 81
creado por Ptah, cap. 15, n. 3
como hija de Re, 75, 179
sentido de, 75, 300; cap. 4, n. 4; cap. 15, n. 3
símbolo de, 96
Macien, 187
Madre, templo como, 91; cap. 14, n. 56
Madre, Toro de su; véase Kamutef
Madre-Tierra: en Egipto, 203
como fuente de vida, 306
Ninhursaga como, 301
Madre, diosa- (Egipto): y los árboles, cap. 14, n. 61
Hathor y Nut como, 29, 191-95, 197-202, 306
e inmortalidad, 190-202; cap. 14, n. 46
representación de, 196
Madre, diosa- (Mesopotamia), cap. 20, n. 22
matrimonio de, 28, 317-20, 350
relación con el dios que sufre de, 305, 306-7, 311; cap. 20, n. 23
como fuente de vida, 306
Mah, 305
Malekula, cap. 5, n. 10
Manase, 318
Manifestación; *véase* Ba
Maori, cap. 5, n. 20
Marduk, 261, 265, 275-77, 281, 288, 290, 293, 321, 329; cap. 18, n. 14
como «dios agonizante», 306-15, 337, 340-45; cap. 22, n. 41

como dios de Babilonia, 291
en el festival de Año Nuevo, 337-49
como héroe del relato de la creación, 242, 256-58, 289, 308, 344-49, 351; cap. 17, n. 9
como idéntico a Asur y Osiris, 315; cap. 20, n. 53
como rey de los dioses, 342, 257-58
Marduk, templo de, cap. 22, n. 41
Epopeya de la creación recitada en, 258, 339
festival de Año Nuevo en, 338-41, 348
Matrimonio sagrado en, 349-50
Marheshvan, 275
Mari, 228
Marte, 276
Martu, 238
Más Allá, el; *véase* otra vida
Masai, 186; cap. n. 4; cap. 5, n. 6; cap. 14, n. 24
Mastaba, 175; cap. 13, n. 24
Mayal; véase Insignias Reales
Mayores, 243, 245
como candidatos a la realeza, 241-43
obligaciones de, 237-38, 241-42
en Palestina, 241
símbolo de, 238
Medamud, cap. 6, n. 15; cap. 8, n. 1; cap. 14, n. 70
Medinet Habu, 33, 104, 126; cap. 5, n. 62; cap. 6, n. 4
Medos, 353; Epílogo, n. 1
Meir, 193; cap. 4, n. 20
Melanesia, cap. 5, n. 10
Menfis, 100, 189; cap. 1, n. 15; cap. 13, n. 21; cap. 14, n. 84
como capital de Menes, 46, 48-9, 224
como «El Gran Trono», 206
como granero de Egipto, 51, 54-5, 207
como escenario de la coronación, 47, 120, 147-48
como el escenario del entierro de Osiris, 54, 56, 207, 213
Ptah como dios de, 49, 173, 203-04; cap. 15, n. 2
simulacro de lucha en, 151
Menfita, Teología, 95, 100, 151
abrazo en, 56, 59, 90, 145, 155-56
carácter y contenido de, 48-59; 146; cap. 2, n. 1; cap. 13, n. 59
división de Egipto en, 49-50, 110, 137, 204, 213
fecha de, 224; cap. 2, n. 1
Horus en, 49-51, 213
Kas y Hemsut en, 53, 98
Osiris en, 54-7, 141, 150, 206-8, 213, 224-25
Ptah en, 48-59, 173, 203, 224-25; cap. 13, nn. 16, 59; cap. 15, n. 2
Set en, 49-50; cap. 1, n. 6
teoría de la realeza en, 56-59
Menfitas, Reyes, cap. 1, n. 15
Menat, collar, cap. 14, n. 68
llevado por Jonsu, 96, 194
y el pilar de Djed, 200
consagrado a Hathor, 96, 194
Mendes, Señor de, cap. 3, n. 38
Menes, 57, 117, 128, 130, 222, 223-24; cap. 1, n. 23; cap. 15, nn. 2, 75
como Antepasado Real, 113, 228; cap. 8, n. 1
como Horus, 49-50, 114
Menfis como capital de, 46, 48-9; cap. 1, n. 22
monarquía dual de, 39, 43-7, 117, 120, 152; cap. 1, n. 6
como Narmer, 31, 42, 192, 194; cap. 1, n. 9
como primer rey de Egipto, 31, 39, 41-2, 114
como unificador de Egipto, 31, 39, 42-47
Menkaure, 99, 194, 197
Men-maat-Re; *véase* Seti I
Mentuhotep, cap. 4, n. 15; cap. 6, n. 2
Mercurio, 339
Merenptah, 81, 84, 172
Meresanj, Reina, 83; cap. 6, n. 2
Meri-ib, 77
Mert, 110; cap. 6, n. 26
Mesannipada, 248
Mesilim, 263
Meskalamdug, cap. 18, n. 12
Mesjent: en escenas de nacimiento, 69, 87
símbolo de, 188
Mesopotamia y Egipto; *véase* bajo Egipto
Mesopotamia, cultura: complejidad de, 247
continuidad de, 247-52
Mesopotámicos y judeo-cristianos, puntos de vista
contraste entre, 300
Metáfora; *véase* Imágenes
Milano real, 64-5, 208; cap. 3, n. 16; *véase también* Isis, Nefitis
Min, 186; cap. 1, n. 6
atributos de, 222, 224
y la Colina Primigenia, 210
como deidad del Alto Egipto, 222, 224

como dios de la fertilidad, 207, 209
y las Dos Capillas, 211
como dios de la lluvia, 210; cap. 15, n. 24
estandarte de, 116
y el ganado, 210
como hijo de Isis, 211; cap. 15, n. 30
como Horus, 69, 211-12
como Kamutef, 69, 210; cap. 14, n. 96; *véase también* Min-Kamutef
y Osiris, 211, 218
representación de, 210
y el rey, 210
templo de, cap. 21, n. 38
Min, Festival de, 69, 112, 113, 115, 119-120, 209-12, 216, 288, 333; cap. 6, n. 3; cap. 8, n. 1; cap. 15, nn. 28, 29
antigüedad de, cap. 15, n. 27
las Dos Capillas en, 120; cap. 7, n. 33
fin de, 211-12
la reina en, 210; cap. 15, n. 28
sacrificio en, 210
Min-Har-Najt, 211
Min-Kamutef, 69, 113
como padre del rey, 210
Mishua, cap. 22, n. 2
Mitanni, 353-54
Mnevis, toro: adorado en Heliópolis, 189; cap. 13, n. 27
culto de, 185
como heraldo y oráculo de Re, 190
como hijo de la vaca Hesat, cap. 14, n. 53
Moisés, 355
Momia, paño para, en el Misterio, 159
Osiris envuelto en, 159, 219
en el ritual cotidiano, cap. 11, n. 18
Set como, 159
Monoteísmo, cap. 3, n. 13
Mont, como padre de Seti I, 66
representación de, 35, 194; cap. 14, n. 70
Montaña: liberación del dios de, 340-44
el zigurat como, 342; cap. 22, n. 27
Muerte (Egipto), 29
aguas de, 176; cap. 13, n. 29
como «el ir a nuestro Ka», 87
mal de, cap. 15, n. 14
y la noche, cap. 10, n. 14; cap. 14, n. 76
Osiris vence en, 218, 228
realidad de, 303
del rey, 125, 134-35, 206
temor a, 201
como victoria de los poderes hostiles, 125
Muerte (Mesopotamia), 29
de dios, 335, 341
vencida el Año Nuevo, 341
Muertos, destino en la Otra Vida de, 143-44, 155, 303; cap. 13, n. 28; cap. 15, n. 93
cartas a, cap. 5, n. 8
dependencia de los vivos de, 134, 154-61; cap. 3, nn. 8, 10; cap. 1, n. 14
juicio de, 63, 300; cap. 15, n. 91
rey de los, 134-41, 144-45, 195, 218-33; cap. 10, n. 14; cap. 15, n. 91
en los textos de las Pirámides, 87
Muertos, Libro de los, 300; cap. 7, n. 14; cap. 15, n. 16
Mugabe, 189
Multiplicidad de enfoques, cap. 3, nn. 19, 21; cap. 5, n. 15
en creencia acerca del dios que sufre, 305-07
en creencias acerca de la fertilidad, 307, 315
en creencias acerca de Osiris, 217; cap. 15, n. 38
en ideas acerca del hombre, 85
en las imágenes y en el arte, 195-96
al problema de la inmortalidad, 190-202
razón para, 65
en relatos de la creación, 177
Mulungu, 86, 91
Mundo, criterio de (Egipto): dualismo en, 43, 45
permanencia en, 28-9, 33, 46, 58, 80, 171, 209; cap. 2, n. 24; cap. 8, n. 1; cap. 15, n. 13; cap. 20, n. 1
Mundo, criterio de (Mesopotamia), 209
«Murallas, Circuito de las», 128, 148; cap. 14, n. 93
Mut, cap. 14, n. 96
como buitre, 32
como esposa de Amón-Re, 198-202
como madre de Jonsu, 167, 202; cap. 15, n. 28
como serpiente, 202; cap. 15, n. 28
Mutemuya, cap. 3, n. 36
Mutilaciones de jeroglíficos, cap. 14, n. 50
Muu, cap. 10, n. 11
Mitopoético, pensamiento, 324-25; *véase también* Multiplicidad de Enfoques
caractersíticas de, 85-6, 97
e imágenes, 11, 97; cap. 2, n. 11
«lógica» de, 9-11, 85, 216; cap. 2, n. 24
Osiris como típico de, 233

«participación mística» en, 216-17, 284-85
semejanza e identidad en, 147-48, 170-171, 174, 230
sentido de la palabra, cap. 5, n. 4

Nabonidus, 261, 274, 328
actividades constructoras de, 290-94; cap. 18, n. 14
Nabopolasar, 294-95
Nabu, 275-77, 281, 330, 337, 339
boda de, 349; cap. 22, n. 71
como dios que sufre, cap. 20, nn. 17, 33
en el festival de Año Nuevo, 340, 343, 347; cap. 22, n. 41
Nabu-ahe-erba, 276
Nabu-apla-idina, 292
Nacimiento, 178; *véase también* Renacimiento
diosa del, 69, 97, 188, 315; cap. 5, n. 62
Nammu, 305-06
Nanna, 264, 274, 295, 323; cap. 21, n. 45; *véase también* Sin
Nanshe, 260, 278-79, 296, 320, 324
Naramsin, 246, 249; cap. 16, n. 26
Estela de, 246
Narmer, 31, 42, 95; *véase también* Menes
Narmer, cabeza de maza de: estandarte en, 115
y festival de Sed, cap. 6, nn. 5, 17, 21
Narmer, paleta de, Hathor en, 194-95; cap. 14,n. 64
estandartes en, 95, 115
el rey en, 31-3, 194-95
Narmer-Menes; *véase* Menes; Narmer
Natán, 356-57
Naturaleza: concepción dramática de, 29, 218
inmanencia de los dioses en, 301-03, 304-06, 309
matrimonio sagrado como acontecimiento en, 350
y los muertos, 206, 231
y el rey, 30, 204, 215-16, 224, 228, 233, 237, 253, 269, 299-300, 328-33, 338, 347; cap. 21, n. 51
Naturaleza y sociedad: en Egipto, 27-8, 30, 58, 204, 216, 228, 233, 299-300
en Mesopotamia, 28-30, 276-77, 299-301, 304-05, 307, 333, 338, 347-48, 350; cap. 22, n. 1
en Palestina, 359
Naunet, 178
en la Ogdóada, 176-77
muertos en, 141
el rey muerto en, 145
Nebo, 265
Nebuchadnezar, 293, 348; cap. 22, n. 45
Nebty, título, 70
Nebuy, cap. 11, n. 9
Necrópolis: dioses de, 139, 220; *véase también* Anubis; Jentiamentiu
disposición de, 78-9
Nedy, 145
Nedyt, 137, 228
asesinato de Osiris en, 135
derrota de los enemigos de Osiris en, 214, 225
hallazgo de Osiris en, 140, 213-15
Neferhotep, 214, 227; cap. 10, n. 7; *véase también* Osiris Neferhotep
Neferkare: *véase* Pepi II
Neferrohu, cap. 20, n. 1
Nefertiti, 64
Nefitis, 160; cap. 13, n. 39
adorando al sol, 180
en el arte, 64, 69; cap. 3, n. 16
en la Ennéada, 204-5; 306; cap. 15, n. 13
y Osiris, 54-5, 136-40, 145, 205, 208, 214, 223; cap. 10, n. 14
sentido del nombre de, 205
Negros, aparición en la historia de, cap. 14, n. 22
en el arte del Reino Nuevo, 187; cap. 14, n. 21
Nehebkan, 127
Neith, 46; cap. 9, n. 6; cap. 13, n. 49
Nejbet, 105
amamantando a Hatsepsut, cap. 5, n. 61
como combinación de vaca y buitre, 194-97; cap. 14, n. 69
y las Dos Capillas, 120, 131
como luna, 167
como madre del rey, 195
como símbolo del Alto Egipto, 44-45, 70, 121, 131; cap. 5, n. 61
en los títulos, 70
Nejeb, 120, 195; *véase también* El Kab
Nejen, cap. 15, n. 62
como centro de veneración a Horus, 42, 45, 64, 117-18
Onuris como dios de, 224
situación de, cap. 7, n. 29; cap. 15, n. 69
Nejen, Guardianes de; *véase* Nejen, Almas de

Nejen, Almas de, cap. 6, n. 5; cap. 7, n. 14
como antepasada del faraón, 119, 138-139, 181; cap. 7, nn. 21, 42, cap. 15, n. 12
en monumentos, 118; cap. 7, nn. 21, 42; cap. 15, n. 12
ocupándose del rey, 118-22; cap. 7, n. 35
Osiris como una de las, 141, 228
el rey muerto como una de las, 115, 117, 119, 141
como Seguidores de Horus, 115, 117
Set como cabeza de; cap. 15, n. 12
siervo de, 109, 111, 119
Nejen, Pastor de, 105, 107, 115, 117
Nepri y Osiris, cap. 15, n. 16
Nergal, 292, 330; cap. 20, n. 17
Nergal-sharrami, 349
Neshemet, carca, 225-28; cap. 10, n. 7
Neterkan, 99
Netjeri shema, 120
Neuserre, 115
obelisco de, 175; cap. 6, n. 4
relieves de, 95, 11, 188; cap. 6, nn. 5, 15, 22, 30; cap. 12, n. 3; cap. 15, n. 75
Nidaba, 263
Nigenna, tierra, 243-45
Nilo, 28, 93, 121, 176, 183, 203; cap. 15, n. 69
y Año Nuevo, 127, 214, 216, 334
y las estaciones, 214-15; cap. 6, n. 3; cap. 15, n. 47
fuentes de, 168, 212
y la luna, cap. 15, n. 56
y Osiris, 54-5, 58, 206, 212-18, 224, 230, 312; cap. 15, n. 35
como parte del orden divino, 81-2
y el rey, 81-4, 217; cap. 4, n. 37
sacrificios en, 82-3
Nilo, dios del, 93; cap. 15, n. 42; *véase también* Hapi
Nilotas, 185; cap. 14, n. 22
Ninazu, 304; cap. 20, n. 17
Nindar, 260
Nínive, 268, 354; cap. 22, 66
Ningal, 261
Ningirsu, 254, 260, 281, 321; *véase también* Ninurta
boda de, 296, 307, 318, 349; cap. 19, n. 50; cap. 20, n. 23; cap. 21, n. 7
como dios que sufre, 304, 306
como dios de la ciudad de Lagash, 262-63, 324
como el que trae las lluvias de primavera, 304, 349
en la Estela de los Buitres, 32
familia de, 326
en el sueño de Gudea, 277-79, 292
Ningiszida, 260
Ninhursaga:
como diosa de luto, 305
epítetos de, 301
como «madre» de Asurbanipal, 321
Ninmah, 305
Nin-me-na, 267
Nin-Pa, 267
Ninshubur, 325
Ninsun, 320
Nintu, 305
Ninurta, 311; *véase también* Ningirsu
en la Epopeya de la Creación, cap. 17, n. 9
en el festival de Año Nuevo, 343
manifestado en los toros, 189
y simulacros de batalla, cap. 14, n. 93
Nippur, 275, 343
asamblea en, 344
prestigio de, 238-39
santuario de Enlil en, 238, 251
Nisaba, 321
Nisan, 265, 275-76; cap. 22, nn. 41, 79
como mes del festival de Año Nuevo, 334, 337-38, 344-48, 350-52; cap. 22, n. 2
Noche, 144; cap. 10, n. 14; cap. 14, n. 76
Nombres (Egipto): importancia de, 182; cap. 10, n. 12
nombres de reyes como elementos en, 326-27; cap. 21, n. 67
reflejo de las creencias populares en, 327
Nueva, Luz, Casa de la, 287
Nueva, Luna, fiesta de la, 288; cap. 7, n. 14
Nuevo, Año: espiación y juicio en, 321-352
la muerte vencida en, 342
de los reyes, cap. 22, n. 2
Nuevo, Año, día de: y la coronación, 130
y creación, 172; cap. 13, n. 12; cap. 22, n. 14
dedicación de templos el, 296; cap. 22, n. 14
y el festival de Sed, 125
y el Nilo, 127-28, 214, 216, 334
para los primitivos, 127
y subida al trono, 127-28

Nuevo, Año, festival de, 28, 333-52; cap. 22, nn. 8, 27, 78
y creación, 334, 339, 344-45, 348; cap. 22, nn. 1, 44
decisión de los destinos durante, 258, 292, 299, 337, 345, 350-52
celebraciones populares durante, 334-37, 340-45
espíritu de, 335-37, 343
como expresión de religiosidad, 333
fecha de, 33-4; cap. 22, n. 2
interrelación de naturaleza y sociedad en, 335, 337, 347; cap. 22, n. 1
lugar de, cap. 22, n. 66
matrimonio sagrado en, 28, 317-19, 337, 349-50
papel del rey en, 333, 340, 343-44, 347; cap. 22, n. 14
programa de, 337-38
ritos de expiación durante, 299, 336-340, 351
simulacros de batalla en, 337, 344, 347
términos para, 334
el verraco en, 314-15; cap. 22, n. 41
Nuevo, Año Nuevo; Casa del; *véase* Bit Akitu
Nubia, 40; cap. 1, n. 4; cap. 7, n. 3
embarcaciones de junco en, 177
Kenset como, cap. 10, n. 13
tributo de, 187; cap. 14, n. 31
Nubt-Ombos, 70
Nudimmud; *véase* Ea; Enki
Nuer, 187; cap. 14, n. 15
Nueve Arcos, 133, 328
Nueve Dioses; *véase* Ennéada
Nun: como aguas de la muerte, 176; cap. 13, n. 29
como caos, 176, 182, 203, 254
y la Colina Primigenia, 175; cap. 13, nn. 21, 26
en la Ogdóada, 176-77, 254
como Okeanos, 177
como Ptah, 52; cap. 2, n. 7
y el rey muerto, 145; cap. 15, nn. 38, 101
y el sol, 52, 173-74, 179, 191, 254
y la tierra, 40, 175, 178, 203, 255; cap. 17, n. 6
Nusku, 330
Nut, cap. 14, n. 48
como ataúd, 29, 196-98, 199-200
caminos de, 143
como cerda, cap. 13, n. 34
en el circuito cósmico, 29, 145, 178, 190-91, 197, 205-06; cap. 14, nn. 76; 80; cap. 20, n. 32
como diosa-madre, 29, 193, 197, 306
y la diosa del Oeste, 193
y el dios-sol, 145, 178, 180, 190-92; cap. 13, nn. 1, 34; cap. 14, nn. 74, 80; cap. 20, n. 32
como «La Grande», cap. 14, n. 80
y Horus, 193-94; cap. 5, n. 49; cap. 14, n. 61
y el rey muerto, 136-38, 158, 181, 191, 196-97, 199-200, 203-07, 218, 221, 223, 227, 233, 306. 311; cap. 5, n. 49; cap. 14, nn. 80, 93; cap. 15, n. 7
como vaca, 190-92, 193, 197, 202, cap. 14, nn. 61, 74
Nyakang: comparación con Osiris de, 58, 67, 220-22
impotencia de, 58, 67, 189; cap. 3, n. 13
manifestado en los toros, 189
y los simulacros de batalla, cap. 14, n. 93
Nyam-Nyam, cap. 4, n. 20

Obeliscos, 104, 175; cap. 13, n. 27
Occidentales, Jefe de los; *véase* Jentiamentiu; Osiris, epítetos de
Ocho, los; *véase* Ogdóada
Oeste, cap. 13, n. 46
Almas de, cap. 7, n. 14
caminos de, cap. 10, n. 4
diosa de, 180, 191, 193; cap. 14, n. 46
jeroglíficos de, 180
los muertos en, 231
toro de, 188
Ofrendas, Campo de las, 143-44; *véase también* Otra Vida
Ogdóada: como caos, 52, 173, 176-77, 182, 254
en el circuito cósmico, 178
en el relato de la creación, 52, 166, 173, 176-77, 182, 254; cap. 13, nn. 26, 32; cap. 14, n. 49
Okeanos, 177
Ombos, 112; cap. 1, n. 6; cap. 16, n. 30; *véase también* Nubt-Ombos
Onuris, 224; cap. 11, n. 11; cap. 14, n. 91
Oráculos, 274-75
Señores de los, 274
Orión, y Osiris, 58, 88, 142, 217-18, 230

Oro, como carne de los dioses, 70, 157, 171
en los títulos, 70
Osiris, arriates de, 208, 312-13; cap. 15, n. 49
Osiris, el rey muerto, 167, 180, 223; cap. 15, nn. 50, 69; cap. 20, n. 45
ahogo de, 54, 213, 309; cap. 15, n. 42
en los árboles, 199-200; cap. 14, nn. 61, 86
Ba de, 88
y la cosecha, 205, 208
culto de, 223, 225-29, 230-32, 310,
descripción de, 217-20; cap. 15, n. 72 312; cap. 14, n. 79
descubrimiento de, 54, 140, 213-218; cap. 15, n. 39
desmembramiento de, 222-23; cap. 15, n. 72
destino de, 206-7, 221
como dios muerto, 160, 207, 310
como dios de la resurrección, 28, 206-207, 215, 230
y los dioses que sufren, 308-15
y la Ennéada, 204-5; cap. 15, n. 13
entierro de, 128, 134, 186, 207, 214-216; cap. 10, n. 1; cap. 15, n. 49
como espíritu ancestral, 119, 122, 141, 228
y el festival de Sed, 104
festival de Sed de, cap. 6, n. 2
y Geb, 212, 233; cap. 15, n. 14
y Geb y Nut, 203-7, 306; cap. 15, n. 7
y los grandes dioses, 207, 232-33, 311
y Hathor, 65; cap. 3, n. 20
y Horus, 50, 55-9, 64-9, 101, 134, 149-61, 170, 204-5, 207, 208-9, 212-213, 216, 230, 233, 253, 309, 311, 320; cap. 3, nn. 21, 27
como ideal de la realeza, 228, 233
e Isis, 54-5, 64-5, 136-38, 139-40, 165, 197, 199, 204-05, 208, 213-14, 223, 311, 313; cap. 10, n. 14; cap. 14, nn. 78, 93
como jefe predinástico, 222
como juez de los muertos, 63; cap. 15, n. 91
como Ka del nuevo rey, 156-58, 221
y Jentiamentiu, 219; cap. 15, n. 62
y Jnun, 168
manifestado en el agua, 212-17; cap. 15, nn. 38, 101
manifestado en el circuito cósmico, 141-44, 206-7, 218, 232; cap. 10, n. 14
manifestado en los cuerpos celestes, 58, 167, 217-19, 230-31; cap. 10, n. 1; cap. 15, n. 59
manifestado en el grano, 150, 156, 207-11, 218, 224, 311-12
manifestado en el Nilo, 54, 58, 212-17, 218-19, 224, 230, 212
manifestado en Orión, 58, 88, 142, 218, 230
manifestado en la tierra, 55, 206-07, 218, 222, 229; cap. 15, n. 2
manifestado en los toros, 168, 190-93
manifestado en la vegetación, 214
y Min, 211
y el Misterio, 149-61, 335; cap. 11, n. 3
y Nepri, cap. 15, n. 11
nombre de, cap. 15, n. 11
y Nut, 136-38, 158, 181, 191, 197, 200, 203-7, 218, 221, 223, 227, 232, 306, 311; cap. 5, n. 49; cap. 14, nn. 80, 93; cap. 15, n. 7
y Nyakang, 58, 67, 220-21; cap. 15, n. 64
en el pilar, 199, 313-14; cap. 14, n. 84
y Ptah, 51
como rey de los muertos, 134-41, 218-233; cap. 15, n. 19
y el ritual cotidiano del templo, cap. 12, n. 16
como salvador del muerto común, 218-221, 229-32
y Set, 125, 135, 159, 199, 213, 219, 223, 314-15; cap. 15, nn. 38, 101
y el sol, 217, cap. 15, nn. 38, 101
subida al cielo de, 121-22, 151, 158, 208-9
templos de, 227; cap. 15, n. 82
y Thot, 135, 225, 226; cap. 15, n. 14
transfiguración de, 134-35, 155-61; cap. 10, n. 14
tumbas de, 221-23, 228-29; cap. 14, n. 86
y Wadjet, cap. 19, n. 8
Osiris, epítetos de: «El Grande», cap. 14, n. 80
«Jefe de los Occidentales», 135, 219-225, 231; cap. 15, n. 62
«El del Horizonte de donde proviene Re», 217
«Osiris-Apis-Atum-Horus en Uno», 168, 217
«Osiris-Jentiamentiu, Señor de Abidos», cap. 15, n. 62
«Osiris, Señor de Busiris», 222; cap. 15, n. 62

«Señor de Abidos», 222, 225
«Unnefer», 225
Osiris, festival de; *véase* Gran Procesión
y el entierro real, 215, 226-29
fecha de, 103; cap. 15, n. 39
y el lago, 214, 227; cap. 10, n. 7; cap. 15, nn. 46, 82
marco de, 70, 95, 223-25
Upwaut en, 26, 95, 116-17, 118-19; cap. 15, n. 62
Osiris, Misterios de, *véase* festival de Osiris
Osiris Neferhotep, cap. 15, n. 49
Osiris Pepi, 138, 212
Osiris, reliquias de, 223
Osorkón II, cap. 6, n. 18; cap. 13, n. 27

Pabilsag, cap. 20, n. 17
Palermo, Piedra de, cap. 7, n. 7
Almas de Heliópolis en, cap. 7, n. 15
reyes pre-menitas en, 44, 114; cap. 1, n. 15
Sed en, cap. 6, n. 1
Palestina, 353
Paleta del toro, cap. 7, n. 12
Paletas, 190, 194; *véase también* Paleta de los cazadores; Paleta de Narmer
Papiro: como planta heráldica del Bajo Egipto, 51
y renacimiento, 199-201
consagrado a Hathor, 193
Papremis, 200-1
Parnaso, Monte, 208
Pasagga, cap. 20, n. 17
Pasargada, 354
Pe, 100, 108
abrazo místico en, 158
como balanza de Nejen, 120
como centro de veneración a Horus, 117-18
y los Muu, cap. 10, n. 11
sentido del nombre de, 67
simulacro de batalla en, 179
Pem Jefe de, 111
Pe, Almas de, 139; cap. 6, n. 5; cap. 7, n. 14
como Antepasados Reales, 118-9, 139, 181; cap. 7, nn. 21, 42; cap. 15, n. 12
cuidando al rey, 120-21; cap. 7, n. 35
en el festival de Sed, 111
representación de, 118; cap. 7, n. 42
el rey muerto como uno de, 115, 117, 119, 141
como Seguidores de Horus, 115, 117
Pe, Guardianes de; *véase* Pe, Almas de
Pe-Buto, 45; *véase también* Pe
Pepi I, 63, 176, 194; cap. 6, n. 2; cap. 13, n. 27
como becerro, 192
en el circuito cósmico, 141-42
como hijo de Nejbet, 196
como hijo de Nut, 198
como Osiris, 136-40
Pepi II, Introd., n. 3; cap. 4, n. 33; cap. 6, nn. 2, 5, 15; cap. 15, n. 12; cap. 21, n. 38
Pepys, Samuel, 332
Peqer, 225, 227-28; cap. 14, n. 86
Per duat, cap. 6, n. 7
Per-nezer, 119-21; cap. 9, n. 7
Per-nu, 120
Per-Ramesse-Miamum, 105
Peroyet, cap. 6, n. 3
Perséfone, 306
Persépolis, 354
Persia, 240, 353-54; cap. 22, n. 14
Pérsico, Golfo, 256
Personal, dios, 324-25, 326-27
Per-ur, 119-21; cap. 7, n. 29
Philae, 152, 207
Pianji, 44, 66, 79, 179; cap. 14, n. 2
Pilar, en las imágenes egipcias, 191-92; cap. 13, n. 27
Pirámide: como centro de la necrópolis, 78
como Colina Primigenia, 175; cap. 13, n. 24
para la placenta, cap. 5, n. 51
y el sol, cap. 13, n. 24
Pirámides, Textos de las, 29, 101, 154-155, 203, 223
abrazo místico en, 157-58
aguas de la muerte en, cap. 13, n. 27
bnbn en, 175
comida compartida en, 94
las Dos Castillas en, cap. 7, n. 33
embarcaciones de junco en, 177
epítetos de los muertos en, 87
como fuente para la ceremonia de la coronación, 129, 131-33
Kas y Hemsut en, 98-102
el lago en, 142, 214
Nut en, 191
Osiris en, 213-15, 221, 228; cap. 10, n. 14
el peto Qeni en, 156-57
la otra vida en, 134-45
relato de la creación en, 255

el rey muerto en, 55, 93, 99-101, 116, 121-22, 127-28, 135, 173, 181, 229; cap. 10, n. 14
ritual funerario en, 140-41
seguidores de Horus en, 114-15
serpiente en, 188
Set en, 151
tema de, 146, 233
Piramidón, como *bnbn,* 175; cap. 13, n. 27
Placenta: estandarte de la, 95, 107, 116; cap. 5,n. 49
como gemelo, 94-97; cap. 1, n. 12; cap. 5, nn. 51, 55
y Jonsu, 95-6, 194; cap. 5, nn. 52, 53
tumbas para, cap. 5, n. 51
veneración de, 95-6
Plutón, Osiris como un, 232; cap. 10, n. 14
Politeísmo, 166-68, 303
Prehistoria (Egipto), cap. 1, n. 6; cap. 13, n. 59
Prehistoria (Mesopotamia), cap. 16, n. 3
Primera Causa; *véase* Creador
Primigenia, Colina: en jeroglíficos, 81, 173, 175
como lugar de creación, 49, 90, 173-76; cap. 13, nn. 21, 28
la pirámide como, 175, cap. 13, n. 24
como Ptah, 49, 173-74, 203, 224
y los templos, 174; cap. 13, nn. 21, 26
y las tumbas, 174-75
Primigenio, océano; *véase* Nun
Primitiva, Democracia: conservación entre los dioses de, 257-59
desarrollo de la realeza a partir de, 240-43, 245-46, 257-59
época de, 237-38, 247; cap. 16, n. 3
instituciones de, 237
Job como anciano en, 241-42
Primitivos: Año Nuevo entre, 127
contraste entre antiguos y modernos, 185; cap. 14, n. 10
Privado, Consejo; *véase* Consejo de la Corona
Procreación: como concepto de la religión egipcia, 168-69; cap. 12, n. 16
y el ganado, 184-201
Prolación imperativa; *véase* Hu
Proto-literario, Período: definición de, cap. 16, n. 3
Democracia Primitiva en, 238
Psammeticos II, cap. 6, n. 2
Ptah, 104, 157
Apis como heraldo de, 189
como Colina Primigénica; véase Ptah-Ta-Tjenen
como creador, 48, 51-54, 173-74, 203-204, 206, 232; cap. 2, nn. 5, 7, 13; cap. 15, nn. 2, 3
esposa de, cap. 3, n. 33
y la inundación, cap. 15, n. 36
como Ogdóada, 52, 172-73, 182
templo de, 47-9, 225; cap. 2, n. 1
en la Teología Menfita, 48-59, 90, 224; cap. 13, n. 59
como tierra, 203-04, 206, 232; cap. 15, n. 2
en todos los dioses, 52, 89, cap. 2, nn. 7, 8
Ptah, epítetos de: «El de la amable faz», 189
«El Grande», cap. 14, n. 80
«El Rey (del Alto Egipto) de las Dos Tierras», 47; cap. 1, n. 23
«Señor de los Años», 55, 206
Ptahhotep, 91; cap. 5, nn. 25, 58; cap. 15, n. 69
Ptah-Ta-Tjenen: a quien Osiris se une, 55
atributos de, 224
como Colina Primigenia, 49, 173-74, 203, 224
como Egipto, cap. 2, n. 5
representación de, 224
Puertas, Libro de las, 178; cap. 14, n. 46
Puhru, 250

Qarina, cap. 15, n. 55
Qeni, peto, 335
naturaleza de, 156-57
como Osiris, 159-60; cap. 11, n. 3
rituales referentes a, 156-60

Rameseon, cap. 7, n. 9
Ramsés I, cap. 4, n. 33
Ramsés II, 66, 113-15, 157, 195, 203, 204; Introd., n. 3; cap. 3, nn. 21, 38; cap. 6, n. 2; cap. 7, n. 1; cap. 8, n. 1; cap. 14, n. 71
coronación de, cap. 9, n. 2
relieves de, 32-4, cap. 7, 35
templos de, 166
Ramsés III, 33, 104-05, 211-12, 214; Introd., n. 3; cap. 6, n. 2; cap. 7, nn. 1, 9; cap. 11, n. 9; cap. 15, n. 45
en el festival de Min, 113; cap. 7, n. 1; cap. 8, n. 1

subida al trono, 126; cap. 8, n. 7
templo de, 166; cap. 5, n. 62
Ramsés IV, 68, 212, 218, 232; cap. 4, n. 43; cap. 8, n. 7
Ramsés X, cap. 8, n. 7
Rana, *véase* Heqet
Ranas, 166, 176
Ranofer, 114
Ras Shamra, 311; cap. 20, n. 36
Rawer, cap. 4, n. 21
Re, 97, 158, 211, 217, 227; cap. 13, nn. 9, 27; cap. 14, nn. 3, 71; cap. 15, n. 60; *véase también* Amón-Re
Apofis como enemigo de, cap. 14, n. 31
y Atum, cap. 13, n. 1
Ba de, 88
coronas de, 130
y la inmortalidad, 141-45, 191-92, 197; cap. 10, n. 14
e Isis, 85
los Ka de, 99; cap. 5, n. 62
y Jnun, 168
y Jonsu, 201; cap. 15, n. 28
y Maat, 75, 179
Ojo de, 154
y Osiris, 137-39, 207, 232-33; cap. 10, n. 14; cap. 15, nn. 38, 101
como paladín de la justicia, 179; cap. 13, n. 39
en el pilar de Djed, 199
como primer rey de Egipto, 39, 66, 68-9, 101, 132-33, 137-39, 170-83, 291-92
y el rey, 66, 68-9, 101, 126, 132-33, 137-39, 170-83, 194-95, 291, 292, 328; cap. 3, n. 27; cap. 9, n. 1
significado de la combinación, con Amón, 182-83; cap. 13, n. 59
significado del nombre, 179
y Sju, cap. 11, n. 11
como toro; cap. 10, n. 13; cap. 14, n. 51
el toro Mnevis como Heraldo de, 189
trono de, cap. 13, n. 7
y la vaca Ihet, cap. 14, n. 49
y Wadjet, 154
Reales, Antepasados; *véase* Espíritus Ancestrales
Reales, Insignias: en la coronación, 129-133, 267-69
en la dedicación del campo, 109
divinidad de, 267-68
en el festival de Min, 113
en el Misterio, 147, 149-50, 152-53
realeza y, 238-39
en el ritual funerario, 230
Reales, Parientes: en el festival de Sed, 105-6
en el Misterio, 152
como partícipes del poder divino, 76-7; cap. 4, nn. 10, 15
sentido del título, 95
Re-Atum, 306
Realeza, 27, 353-55
en el arte, 30-5
como fuerza vital, 60-1
no sólo una institución política, 27, 75, 126
Realeza (Africa), 55, 57-9, 220, 228, 237, 258; cap. 4, n. 14; cap. 6, n. 28
Realeza (Egipto), y los antepasados reales, 113
concepto de, 29-35, 48, 56-9, 81-4, 134, 152-53, 170-71, 205, 220-21, 228-30, 233
como concepto religioso, 168-69
decaimiento de, 219
estandartes de, 116-17
festivales de, 214
funcionamiento de, 75-84
nacimiento de, 31, 39-47
y naturaleza, 56-7, 98, 126-27, 159, 198-99, 204, 211-12, 216, 231
como parte del orden divino, 33, 39, 42, 56-7, 229-30
realidades de, 216-17
como realización de Menes, 42
renovación, 103, 216; cap. 6, n. 2
Realeza (Hebrea): y cosmos, 359
falta de santidad de, 356-58
introducida durante la emergencia, 355
y naturaleza, 358
y parentesco, 354, 356-57
Realeza (Mesopotamia), 30-5
como *bala,* 240
bases de, 284
formas históricas de, 238-52
como inherentes a las insignias reales, 259, 267-68
como institución social, no cósmica, 253-54
local contra nacional, 262-65
santidad de, 259-60
como medida de emergencia, 240, 258
renovación de, 340
antigua teoría del origen de, 259-60; cap. 17, n. 18
Realeza mesopotámica, 245, 251-52
Realeza Harajte, 190, 232
Reina: en el festival de Min, 210; cap. 15, n. 28

en el festival de Sed, 108; cap. 6, n. 18
tumba de, cap. 5, n. 51
Reina-madre: en escenas de nacimiento, 97
en la teología, 121; cap. 3, n. 36
como vaca, 184, 191
Rejmire, 71, 170; cap. 4, n. 17
Rejyt, 180
Religión (Egipto): los animales en: 40, 166, 184
complejidad de, 165-69
conceptos que circunscriben a, 169; cap. 12, n. 16
evolución histórica de, cap. 12, n. 5
popular y oficial, 209
«reliquias», en, 166
«sincretismo», en, cap. 1, n. 5
unidad de, 40, 169; cap. 12, n. 10; cap. 13, n. 9
Renacimiento; *véase* Resurrección
y circuito cósmico, 142, 145
y la Colina Primigenia,
en el festival de Min, 209-10
e inmortalidad, 69, 190-93, 197-202
de Osiris, 207-08
pilar de Djed y, 151, 199-200
del Poder, 131
y la tierra, 207
Rey: asesinato de, 71
divinidad, 57, 60-1; 86, 189, 331-32; cap. 14, n. 15
duelo por el (Bayankole), 186
función de, 27, 35, 71, 75-76
instauración de (raza Bahima), 148
poder después de la muerte de, 58, 63, 77-9, 219-21, 226-28
representación de, 35
Rey (Egipto): ascensión al cielo, 121-22
asesinato de, 47
comparte la esencia del sol, 81, 170-174, 177-80, 197; cap. 13, n. 8
concepción primitiva tras, 237
en contraste con el rey mesopotámico, 8, 247, 264, 289-90, 293, 320-21, 322, 328-29
criterio acerca de, 71, 80-1
como dador de Kas, 84, 92
como dador de vida, 83
como dispensador de munificencia, 83-84, 153, 155, 161
divinidad de, 29-30, 34-5, 80-1, 259, 319-20, 322, 353
duelo por el, 186
entierro de, 134; *véase también* Osiris, Entierro de
formación de, 147-48
como fuente de autoridad, 75-7
como gemelo, 93, 97
como gobernante del Universo, 43
como hijo de Amón-Re, 68, 182-83
como hijo de las deidades en general, 62-8
como hijo de la diosa-vaca, 189, 193-201
como hijo de Nejbet, 195-96
como hijo de Osiris; *véase* bajo Horus, el rey
como hijo de Re, 66, 68-9, 70-1, 101, 179, 181-3, 192; cap. 3, n. 27; cap. 9, n. 1
como cabeza del ejército, 79
como Horus (*véase* Horus el Rey)
como imagen de Re, 170-73, 178, 179, 328
como intermediario entre la naturaleza y la sociedad, 204-05, 216, 224, 228-229, 233, 237, 299-300
como jefe del ejército, 55
como Kamutef, 288, 317; cap. 15, n. 28
Kas de, 98-9; cap. 5, n. 62
madre de, 67-9
mantiene el orden cósmico, 34-5, 75-6, 172, 253, 269, 329; cap. 10, n. 12
Min encarnado en, 210-11
muerte de, 125, 209, 215
padre de, 66-7, 68-9, 210; cap. 3, n. 27
como personificación de la justicia, 75
poder de, 76-80, 84
renacimiento de, 190-91, 195-97
representación de, 31-5, 80, 193, 194-195; Introd., n. 7; cap. 4, n. 33, cap. 6, n. 5
responsable de las cosechas del Nilo, 81-4, 216-17; cap. 4, n. 37
como toro, 184, 190-91, 192-93, 194-195; cap. 14, n. 70
como Upwaut, 50, 95, 116-17, 118-19, 211, 226; cap. 15, n. 62
Rey (hebreo): funciones de: 357-58, 359
pecado predominante de, 357-58
en el ritual, 317
Rey (Mesopotamia), 239
como administrador, 273-74, 242-43
adquisición del poder por,
carga de, 259-60, 269-70, 316
como corregente, 265
divinidad de, 30, 246-48, 270, 316, 322; cap. 17, nn. 45, 56; cap. 21, n. 16, 21, 51, 57, 69

como elección de la asamblea, 237, 218-19
y festival de Año Nuevo, 339-40, 343, 346-48; cap. 22, n. 14
como funcionario temporal, 237, 240-243, 245
como «hijo» de los dioses, 320-27; cap. 21, nn. 16, 21
como imagen del dios-sol, 328-29
como instrumento de los dioses, 263-264, 318-20, 329-30
como intérprete de la voluntad divina, 273-80
muerte de, 265-66
y naturaleza, 30, 269, 291, 328-32, 333, 338, 347; cap. 21, n. 51
palabra para, 240, 248, 253-54
como predestinado para gobernar, 260
representación de, 32-6, 246-47
y los súbditos, 280-83, 288, 327
subida al trono de, 266-70
sustitución de, 284-87
como talismán, 281, 283, 284
títulos de, 248-52
Rey muerto; *véase también* Osiris
diferente a Osiris, 134-35, 141-45, 200, 228-29; cap. 10, n. 14
Gran Procesión y, 225-28
renacimiento de, 190-91, 200, 205-6
significado de, 55, 58, 63, 78-79, 205-6
veneración de, 80
Rey, deificación de, 252
connotación política, 322-23
en el matrimonio sagrado, 316-322, 337-38
símbolos de, 246-48, 316; cap. 21, n. 1
Rey, generosidad de, Maestro de la; *véase* Her Udjeb
Reyes, Libros de los, 318
Reyes premenitas, 44, 114-15; cap. 1, nn. 14, 15; cap. 7, n. 13
Rosh Hashshana, 334
Rubu, 250

Sacaea, cap. 19, n. 11; cap. 22, n. 14
Sacerdocios, rivalidad entre, cap. 1, nn. 6, 19; cap. 10, n. 14
Sagrada, paz: durante la decisión de los destinos, 345
durante la dedicación del templo, 296; cap. 22, n. 14
durante el moldeado del primer ladrillo, 345
durante la purificación del solar del templo, 294
Sagrada, boda; *véase* matrimonio Sagrado, matrimonio, 309; cap. 21, n. 2
asesinato ritual y, cap. 19, n. 12
diosa en, 307, 318-19, 320; cap. 20, n. 23; cap. 21, n. 7
fecha de, 337, 350; cap. 19, n. 50; cap. 22, n. 79
en el festival de Año Nuevo, 337-38, 349-50; cap. 19, n. 50
lugar de, 349-50
propósito de, 317, 337, 349; cap. 22, n. 83
el rey en, 245, 316-20, 338, 340; cap. ?, n. 24
Sagrado, árbol, cap. 22, n. 8
Shahu, 76-7
Sahure, 63, 121; Introd., n. 3; cap. 4, n. 21; cap. 6, n. 15; cap. 12, n. 3
Sais, 44, 46
Salomón, 357-58
Saltu; *véase* bajo Ishtar
Samsuiluna, 246, 274
Sangu, 274
Sangu mah; véase bajo Sumo Sacerdote
Sapos, 166, 176
Sargón I (de Akkad), 247-48, 249, 308
leyenda del nacimiento de, 261; cap. 19, n. 9
Sargón II (de Asiria), 288, 331, 345
Sakkara, 95, 104, 168; cap. 5, n. 51; cap. 6, nn. 21, 29
Sarpanitum, 346
Sataran, 263
Sati, entierros: en Egipto, 77-8; cap. 4, n. 20
entre las tribus africanas, cap. 4, n. 20
Saturno, 339
Saul, 356-57
Sabekemsaf, cap. 8, n. 1
Sed. cap. 6, n. 1
Sed, festival de, 97, 103-12, 149, 171, 288; cap. 6, n. 4; cap. 14, n. 90
atributos de la realeza en, 109; cap. 15, n. 75
casas de, 104; cap. 6, n. 15
ceremonias de, 44, 107, 112
comienzo y cierre de, 83, 106, 113, 120
corte de, 104-05
Danza de, 109-11
estandartes de, 112
fecha de, 103, 171; cap. 6, n. 3
jeroglífico, 108-9
llegada de las deidades a, 105
marco de, 103-05; cap. 6, nn. 4, 7, 15, 21

nc real, cap. 1, n. 15
en la Otra Vida, 129; cap. 6, n. 2
«Palacio» de, 104, 107, 109; cap. 6, nn. 7, 21
participantes en, 105-06, 108; cap. 6, n. 18
período de, 103; cap. 6, n. 2
preparativos para, 103-5
reproducciones de, 45; cap. 6, nn. 5, 15, 18, 22
Sejat-Hor en, 188
sentido de, 103, 106, 110, 216; cap. 6, nn. 1, 2
Sehetepibre, 83
Ṣejat-Hor, 70, 106, 188
Śejen aj; *véase* Buscadores del Espíritu
Sejmet, 165; cap. 3, n. 33; cap. 12, n. 3
Selket, cap. 5, nn. 44, 61; cap. 13, n. 49
Sem, sacerdote, 112, 120, 130, 157; cap. 6, n. 5
Semnah, 66; cap. 7, n. 3
Senet, cap. 15, n. 45
Senaquerib, 251, 290, 346-47
Sen-Usert I, 79-80, 126, 146, 289; cap. 6, n. 2
Sen-Usert III, 69, 79, 96, 225; cap. 7; n. 3; cap. 8, n. 1
Senut, 119, 138
Serpiente, 238; *véase también* Ureaus
Nut como, 201; cap. 15, n. 28
de las tinieblas; *véase* Apofis
como «Toro de la Guedeja», 188
Serpiente Primigenia, cap. 12, n. 12
Atum como, 166-67
Serpiente, juego de la, 143
Serpiente, diosa-; *véase* Wadjet
Serpientes: y Geb, cap. 9, n. 8
en la Ogdóada, 166-67
Seshat, 76, 130
Sesostris; *véase* Sen-Usert
Set, 43, 57, 101, 145, 233; *véase también* Horus y Set
Como Alma de Nejen, cap. 15, n. 12
en el barco del sol, cap. 14, n. 31; cap. 15, n. 12
en la Ennéada, 204-5, 306; cap. 13, n. 9; cap. 15, n. 13
estandarte de, 116
en el festival de Sed, 112; cap. 6, n. 30
en el Misterio, 149-54; cap. 4, n. 84
naturaleza de, 205; cap. 3, n. 14
en las nubes y tormentas, 65, 205; cap. 15, n. 12
y Osiris, 125, 135, 159, 200, 212, 218-19, 223, 314-15; cap. 15, nn. 60, 72
como lienzo de momia, 160
como Pilar de Ojed, cap. 4, n. 84
Seguidores de, 153
como símbolos del Alto Egipto, 45; cap. 1, n. 6
subyugación de, 138, 149, 158
en los títulos ptolomaicos, 70
como toro, 188; cap. 14, n. 31
como verraco, 314-15
Seti I, 328; cap. 4, n. 33
cenotafio de, 175
como hijo de Atum y Mont, 66
relieves de, 91, 97, 116, 157; cap. 6, n. 30
templo de, cap. 3, n. 24; cap. 15, n. 3
Seti II, cap. 6, n. 2
Shabaka, cap. 2, n. 1
Shalmanaser I, 289
Shalmanaser II, cap. 21, n. 55
Shalmanaser III, 260
Shamash, 249, 275, 283, 288, 290, 291, 295, 302, 329, 346; *véase también* Utu
en fórmulas de juramento, cap. 21, n. 45
interviniendo en la elección de gobernante, 260, 265, 330
y la justicia, 179
como «Señor de los Oráculos», 274, 285
Shamash-shum-Ukin, 286
Shamsi-Adad I, 250-51
Shamsi-Adad IV, 261
Shar Kishati, 250
Shara, 263
Sharru-Illi, 327
Shedshed, 116; cap. 5, n. 49; cap. 6, n. 1
«Shemayt», cap. 15, n. 28
«Shettpet, la del», 158
Shilluk, 58, 68, 71, 189, 220-21; cap. 3, n. 13; cap. 4, n. 14; cap. 5, nn. 6, 20; cap. 14, n. 93
Shomu, cap. 6, n. 3
Shuhur, 238
Shulgi, 287, 320, 331; cap. 21, nn. 31, 67, 69
Shulmanu, cap. 20, n. 17
Sia, 52, 75, 88, 171; cap. 5, n. 1; cap. 13, n. 16
Silsileh, 82, 214
Simulacro de batalla: en la erección del pilar de Djed, 200-1; cap. 14, n. 93
Sin, 260-61, 283, 288, 302; cap. 18, n. 14; *véase también* Nanna

como dios Ur, 264
interviniendo en la elección de gobernante, 260-61, 265, 321, 330
Sincretismo, 65, 194; cap. 1, n. 5; *véase también* Multiplicidad de enfoques
Sinmuballit, cap. 21, n. 45
Sinuhé, cap. 8, n. 3
Sippar, 292
Siria, 306, 312-13, 353
Sirius; *véase* Sotis
Sistro, 193, 194, 200
Siut, 119
Sju, 88, 183; cap. 11, n. 11; cap. 14, n. 96
en el circuito cósmico, 145
creación de, 90, 157, 175, 204, 306
en la Ennéada, 204
como Jnun, 168
Lagos de, 145
Sju-Sin, 287, 322-23
Sma, 107
Snetrú, 63
Sobek, 108
Sociedad y naturaleza; *véase* Naturaleza
Sokai; *véase* Fiesta de, 128
Sol: barco matutino de, 145, 177-78
barco vespertino de, 145
batallas de, 178
como becerro, 167, 191; cap. 14, n. 74
y el caos; cap. 14, n. 76
como carnero, cap. 14, n. 46
circuito de, 178-79, 190-91, 206
y creación, 168, 170-83, 190, 192; cap. 13, nn. 26, 27
como escarabajo, 100, 142, 167, 170, 175, 178, 179; cap. 9, n. 9; cap. 12, n. 11
e inmortalidad, 141-45, 190, 192, 197, 218
nombre de, 179
y obelisco, 175
como Ojo de Horus, 154, 167
y Osiris, 217; cap. 15, nn. 38, 101
y pirámide, cap. 13, n. 24
poder de, 181-83
reproducción de, 180
y el rey, 81, 170-83, 197, 328-29; cap. 13, n. 101
salida de, 173, 176-77; cap. 15, n. 101
y Set, 65, 205; cap. 14, n. 2
como símbolo de la justicia, 179
como símbolo del orden, 172, 328-29
como símbolo de la permanencia, 141
como toro, 77-8, 191-92, 197
y la vaca Ihet, 191-92
como vástago de la Ogdóada, 177-78
Sol, barco de: Set es la proa de, cap. 14, n. 31; cap. 15, n. 12
sobre la vaca celestial, 178
Sol, disco de, 62; cap. 3, n. 7; cap. 13, n. 9; *véase también* Atón
Sol, dios-; *véase también* Amón; Amón-Re; el Atón-Atum; Jepri; Re; Shamash; Utu
como creador, 39-40, 167, 172-78, 179-180, 182, 190, 204, 254; cap. 14, n. 71, 76
himno a, 179
como primer rey de Egipto, 40, 170-171, 254
Sol, salida del: y la Colina Primigenia, 174-76
y creación, 172, 176, 178; cap. 15, n. 101
jeroglífico, 172
como momento de la subida al trono, 170
la Tierra de la, 62; cap. 3, n. 6
como victoria, 178
Sol, puesta de, como entrada en el Infierno, 178
Sol Invictus, 178
Soleb, cap. 6, nn. 5, 18
Somalíes, cap. 1, n. 4
Sombra: importancia para Egipto, 85
sentido en el contexto mesopotámico de, 324; cap. 21, n. 35
Su, 50; cap. 1, n. 6
Subida al trono (Egipto), 268; cap. 8, n. 4
de Hatsepsut, 129-31
sentido de, 148, 151-52, 216
proclamación de, 211
de Tutmosis III, 130
Subida al trono (Egipto), ceremonia de, 126
proceso de, 126, 170
resultado de, 172
el rey y el Sol en, 171
Subida al trono (Mesopotamia): y coronación, 266
y el ex-rey, 266
Sucesión, 155
Sucesión, Casa de la, 265
Sucesión, Misterio de la, 113, 146-61, 187-88, 207, 213, 313, 335; cap. 11, n. 1; cap. 14, n. 84
abrazo místico, 56, 90, 145, 155-57, 158, 221
actores en, 146-47
atributos de la realeza en, cap. 15, n. 75

comidas simbólicas en, 83, 152-53, 155, 161, 209
dualidad en, cap. 1, n. 12; cap. 7, n. 33
escenario de, 146, 151
estructura de, 49, 148-49
fecha de, 126-27, 146; cap. 11, n. 2
como fuente de la ceremonia de la coronación, 129
mitología en, 146-47, 148-49, 152
naturaleza de, 146, 155
partes de, 149-57
Sudán, cap. 1, n. 4; cap. 4, n. 20
Sueños, 244-45
Suerte, 303-04
Sufre, dios que, 303-15; cap. 22, n. 5; *véase también* «dios agonizante»
como combinación de debilidad y fortaleza, 347-48; cap. 20, n. 24
y la diosa de luto, 305-08; cap. 20, n. 23
liberación de, 340-44
nombres de, 304, 310; cap. 20, n. 17
Osiris en contraste con, 225, 308-15
Tammuz como, 304, 310-12, 341, 343; cap. 20, n. 17
Suk, 187-88
Sumer, 238, 239, 240, 280-81, 328, 330
Sumerio, Lista del rey, 264, 302, 314; cap. 22, n. 83
Sumo Sacerdote (Mesopotamia), 243-45
a cargo de la comunidad del templo, 243-45
del dios de la ciudad, 245
Susa, 354; cap. 22, n. 78
Sustituto, rey: asesinato de, 286; cap. 18, n. 12
razones para el uso de, 284-87
y las «Tumbas Reales», cap. 18, n. 12

Tahar Ka, cap. 5, n. 58
Talismán, el rey mesopotámico como, 281, 283-84
Talmud, 334, 341, 350
Tamiz, 205; cap. 14, n. 80
Tammuz, ahogo de, 309, 312
culto de, 310-11, 335; cap. 20, n. 42
como «dios agonizante», 28, 308-15
como dios que sufre, 203, 308, 310-11, 341, 343; cap. 20, n. 17
fortaleza y debilidad de, 307-8
como fuerza generativa, 311, 315
himnos a, 336, 343
liberación de, 311
como rey legendario, 314
Tashmetum, 349
Tashreti, 288; *véase también* Tishri
Taciense, cap. 1, n. 2
Ta-Tjenen; *véase* Ptah-Ta-Tjenen
Tebas, 79, 104, 120, 182, 194, 198; cap. 13, nn. 21, 50; cap. 15, n. 42
Tetuet, cap. 14, n. 96
creación de, 90, 157, 175, 204, 306
en la Ennéada, 204
Tell el Amarna, 93; cap. 4, n. 33; cap. 19, n. 5
Tell Asmar, *véase* Eshnuma
Templo, construcción de, 289-96
busca de precedente histórico en, 292-293; cap. 1, n. 24; cap. 18, n. 34
dedicación después de, 296
«espíritu» que caracteriza la, 289-96
moldeado del ladrillo para, 295-96
y paz sagrada, 294, 296
purificación en, 293-94
como servicio a una deidad, 289
Templo, Comunidad del, 242-45
Templo Oval, 244
Templo, torre de; *véase* zigurats
Tepi reupet, cap. 6, n. 5
Testamento; *véase* «Documento de la **Casa**»
Teti, 93, 100, 135, 181, 192, 197, 198
Teutones, 86, 92
This, 49, 136, 139, 228; cap. 15, n. 62
«Carrera» de, 226; cap. 15, n. 79
como ciudad natal de Menes, 44, 223-224
dios de, 224; cap. 14, n. 91
y Ptah, 224-25; cap. 15, n. 75
Thot (dios), 116, 331; cap. 11, n. 11
como escriba, 130
en el festival de Sed, 110; cap. 6, n. 26
y Horus, 137, 150
y Sonsu, 95, 167
en el Misterio, 150, 153-54, 161
y Osiris, 135, 225, 226-27; cap. 15, n. 14
Thot (mes): coronación en, cap. 8, n. 15
día de Año Nuevo en, 127-28
Gran Procesión en, cap. 15, n. 45
Tiamat: el cielo y la tierra como cadáver de, 256, 348
como elemento del caos, 254-55, 227, 346-49
en la Epopeya de la Creación, 242, 256-59, 302, 306, 346-49; cap. 22, n. 59
como la Gran Madre, 305-06

Tierra, la (Egipto), 203-33; *véase también* Geb; Ptah
como macho, 203
Osiris y, 55, 206, 207, 217, 222, 224, 228-9; cap. 15, n. 2
Set y, 205; cap. 15, n. 12
en la Teología Menfita, 49-50, 51-4, 203, 224-25
Tierra, la (Mesopotamia); *véase* Ninhursaga
como fuente del poder generativo, 304
como hembra, 203
como madre; véase madre-tierra
Tierra, poder divino en la (Egipto); Geb, como, 203-04
inundación como demostración de, cap. 15, n. 36
Osiris como, cap. 15, n. 2
Ptah como, 203-4, 206, 232; cap. 15, n. 2
relación con la realeza de, 204
renacimiento y crecimiento como, 207
resurrección como, 168, 185-86, 203-233
Tigris, 29, 239-40, 249, 256, 262, 274
Tinita, monarquía, cap. 14, n. 84; cap. 15, n. 67
Tinitas, reyes, cap. 1, n. 15
Tishpak: como dios de la ciudad de Eshnunna, 251, 310, 323
como dios que sufre, 304
Tishri, como mes del festival de Año Nuevo, 304, 351; cap. 22, n. 2
Títulos (Egipto), 69-70; 127
composición de, 69-70; cap. 3, n. 46
función de, 71
monarquía dual en, 45, 69-70
proclamación de, 130
Títulos (Mesopotamia), 248-52
continuidad, 249-52
Títulos (Mesopotamia): «elegido de Enlil», 250, 251-52
«Gobernador de Asur», 249, 252
«Rey de Asiria», 252
«Rey de las Cuatro Partes», 249, 250, 252
«Rey de Kish», 248
«Rey de Sumer y Akkad», 250
«Rey del Territorio», 248
«Rey de la Tierra de Asur», 251
«Rey del Universo», 250-52
Tormenta, dios de la; *véase* Enlil; Set
Toro, en el Africa moderna, 186-89
bnbn, como semilla de, cap. 13, n. 27
el carnero como equivalente de, cap. 14, n. 46
en las imágenes egipcias, 184-85, 188-189; cap. 13, n. 27
e inmortalidad, 190-92, 196-202
la Ogdóada como, cap. 13, n. 26
como padre del rey fallecido, 196
y procreación, 190-92, 196-202; cap. 13, n. 27
el rey como, 184, 190-93, 194-96; cap. 14, nn. 46, 50
sagrado, 189
el sol como, 177-78, 184, 191-92, 196; cap. 10, n. 13
Toro, Paleta del, cap. 17, n. 12
Totenseele, 89
Transfiguración; *véase* Osiris, el rey muerto
Transfigurados, espíritus: descripción de, 88-9
revivificador de, cap. 11, n. 8
como Seguidores de Horus, 114-15
en la Vida futura, 78-9, 119
Trigo de siembra; *véase* Grano
Trono; *véase también* Atum, trono de; Horus, trono de
dualidad de, 108-09
como Isis, 67-8, 132, 165, 267; cap. 1, n. 17; cap. 12, n. 4; cap. 14, n. 71; cap. 15, n. 11
sobre la Colina Primigenia, 174
Trono, nombre de, 267-68
Trueno, Set como dios del, 65, 205; cap. 15, n. 12
Tuaregs, cap. 1, n. 4
Tukulti-Ninurta I, 251, 252; cap. 21, n. 55
Tumbas: disposición de, 77-78; cap. 4, n. 20
ecuación con la Colina Primigenia de, 174-75
evolución de la arquitectura de, 174-175
de Osiris, 221-23, 225-26, 227-28; cap. 14, n. 86
como regalos reales, cap. 14, n. 21
Turín, Papiro de, 114, 170; cap. 1, n. 15
Tutanjamón, cap. 14, n. 1
Tutmósida, sucesión, cap. 8, n. 5
Tutmosis I, 97-128, 194, 204, 210-11; cap. 8, nn. 5, 10
Tutmosis II, cap. 8, n. 5
Tutmosis III, 32, 70, 126, 171, 325, 328; cap. 6, nn. 2, 30; cap. 7, n. 3; cap. 14, n. 70; cap. 15, n. 49
elegido por oráculo, 125

escarabajos puestos en circulación a la muerte, de, 216-17
como hijo de varios dioses, 65-6
subida al trono y coronación de, 130; cap. 8, n. 5
Tutmosis IV, 35; cap. 3, n. 36; cap. 6, n. 2
Ty, cap. 6, n. 18
Tybi: festival de Año Nuevo en, 127-28
festival de Sed en, 103

Uag, fiesta de, cap. 15, n. 47
Ubshu-ukkina, 242, 344
Uganda, 18, 94, 187, 227; cap. 4, nn. 14, 20
Uj, 193
Ukkin, 251
Umbilical, cordón, 94, 95
Umma: y Lagash, disputa de fronteras entre, 263
extensión de, cap. 16, n. 33
Templo al rey en, 322
Unas, 104, 199; cap. 3, n. 21; cap. 15, n. 93
ascensión al cielo de, 122, 208-09
en el circuito cósmico, 142, 145
los Kas de, 98-100, 101
como Osiris, 135-36, 208-09
Unnefer: *véase* Osiris, epítetos de
Upwaut: y las Almas de Heliópolis, 118
atributos de, 107
animal de, cap. 2, n. 4
estandarte de, 95, 109, 110-11; cap. 5, n. 49; cap. 6, n. 1; cap. 7, n. 12
el faraón como, 50, 95, 111, 115-16, 117-18, 211, 226; cap. 14, n. 93; cap. 15, n. 62
en la Gran Procesión, 95, 115, 225-6; cap. 15, n. 79
como Horus (el rey), 50, 95, 111, 115, 116, 117-18, 211, 226; cap. 14, n. 93; cap. 15, n. 62
y Nejen, 107, 116-17
santuario de, 109
como Sed, cap. 6, n. 1
como Señor del *Shedshed,* 115; cap. 5, n. 49; cap. 6, n. 1
Upwauts, cap. 7, n. 12
Ur, 248, 264-65, 274, 322, 329, 352; cap. 16, n. 37
extensión de, cap. 16, n. 23
festival de Año Nuevo en, 334
matrimonio sagrado en, 246, 307, 318-319
«Tumbas Reales» de, cap. 19, n. 12
«Ur, lamentación por la destrucción de», 258, 264; cap. 22, n. 83
Urash, 318-19; cap. 20, n. 17
Ureus, 100, 110, 131-33, 154; cap. 3, n. 7; cap. 5, n. 1; cap. 9, n. 8; cap. 15, n. 75
Uri, 238
Ur-Nammu, 34, 296, 329; cap. 16, n. 39; cap. 18, n. 35
Ur-Nanshe, 294; cap. 21, n. 31
Ur-Niturta, 329; cap. 21, n. 57
Urta, 330
Urt-Hike, cap. 5, n. 1
Uruk; *véase* Erech
Uruk, período, cap. 16, n. 3
Urukagina, 245, 263-64, 281; cap. 16, n. 23; cap. 17, n. 36
Urula, tierra, 244
User, cetro, 108
Userhet, tumba de, Introd., n. 5
Ush, 263
Utuhegal, 280; cap. 16, n. 39

Vaca, 186-87; cap. 15, n. 39
ataúdes con forma de, 197
el cielo como, 177-78, 185; cap. 14, n. 61
Hathor como, 189, 193-97, 199-200; *véase también* Nut como
Isis como, cap. 14, n. 78; cap. 15, n. 39
y maternidad, 190-201; cap. 14, n. 69
Nut como, 190-93, 201; cap. 14, nn. 61, 74
la reina-madre como, 185, 191
Vacas, diosas-; *véase* Hathor; Hesat; Nut; Sehjat-Hor
como nodrizas divinas, 97-8, 177
el rey como hijo de, 187, 193-99
Venus, 276, 302
Verraco, 309, 314; cap. 20, n. 51; cap. 22, n. 41
Viaje en barca, 144; cap. 10, n. 23
Vida, Libro de la, 341
casa de, 127
fuerzas de, 168; cap. 12, n. 16
Vida, la Otra, 88; cap. 5, n. 18; cap. 6, n. 5; cap. 10, n. 23; cap. 15, n. 93; *véase también* Infierno
barquero hacia, 188
duelo en, 139-40; cap. 10, nn. 9, 11
festival de Sed en, 104; cap. 6, n. 2
Juicio en, 63, 300; cap. 15, n. 91

el rey muerto en, 78-9, 127-28, 134-45, 151, 154-55, 155-56, 181-82, 192, 207, 218-22, 225, 227-33; cap. 11, n. 8; cap. 15, n. 91
situación de, 101-0, 121, 140-45, 227-228; cap. 10, nn. 4, 20
Viento, dios del; *véase* Enlil; Seth; Sju
Visir: autoridad de, 77
en el festival de Sed, 105
Vital, fuerza; *véase* Ka

Wadjet: y las Almas de Heliópolis, 118
amamantando a Hatsepsut, 98-9; cap. 5, n. 61
en la corona, 98, 110, 131-33, 154; cap. 5, n. 1; cap. 19, n. 8; cap. 15, n. 75
y las Dos Capillas, 120, 131; cap. 19, n. 7
como llama, 100, 131; cap. 19, n. 7
como ojo del sol, 100, 154
como símbolo del Bajo Egipto, 44, 121, 131; cap. 5, n. 61
en los títulos, 70
Warka; *véase* Erech
Warka, período, cap. 16, n. 3
Was, cetro, 62, 111
Wrt, 227

Yavéh, 355-59
Yaos, 86, 90
Yomo, 189

Zababa, cap. 20, n. 17
Zagmuk, 335
Zamama, 321
Zande, cap. 4, n. 20
Zigurats: nombres de, cap. 22, n. 28
como sepulcros del dios que sufre, 342-344; cap. 22, nn. 27, 28
Zu, cap. 22, n. 8

ILUSTRACIONES

1. *El mango de cuchillo de Gebel el-Arak (Louvre). (De JEA, vol. V, lámina XXXII.)*

2. *La paleta de Narmer* (anverso). *(De un molde del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

3. *La paleta de Narmer* (reverso). *(De un molde del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

4. *Acuarela persa. (De la colección del señor Walter Hauser, ciudad de Nueva York.)*

5. *Tutmosis III exterminando a sus enemigos (Karnak). (Fotografía. Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

6. *La estela de los buitres: Eannatum a la cabeza de sus tropas (Louvre).*

7. *La estela de los buitres: Ningitsum exterminando a los enemigos de Eannatum. (De la* Encyclopédie photographique de l'art, *1, 190b.)*

8. *Asurnasirpal en la guerra (Museo Británico). (De E. Wallis Budge,* Assyrian Sculptures in the British Museum, *lám. XV2.)*

9. *Ramsés III atacando ciudades hititas (Medinet Habu). (De H. H. Nelson y otros,* Medinet Habu, *vol. II, lám. 87.)*

10. *Ramsés II exterminando a los libios (Abu Simbel). (Fotografía. Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

11. *Asurnasirpal cazando leones (Museo Británico). (De E. E. Wallis Budge,* Assyrian Sculptures in the British Museum, *lám. XII2.)*

12. *Ramsés II en su carro de guerra (Abu Simbel). (Fotografía. Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

13. *Ur-Nammu haciendo una ofrenda y yendo a construir un templo. (Fotografía. Cortesía del Museo de la Universidad, Filadelfia.)*

14. *Ramsés II apresando pájaros con red, junto con los dioses Horus y Jnun (Karnak). (Fotografía. Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

15. *Costado del carro de guerra de Tutmosis IV (El Cairo). (De Howard Carter,* The Tomb of Thutmosis IV, *lám. XII.)*

16. *El rey Amenembet III en esfinge (El Cairo). (De Ludwig Borchardt,* Kunstwerke aus dem ägyptischen Museum zu Kairo, *lám. 7.)*

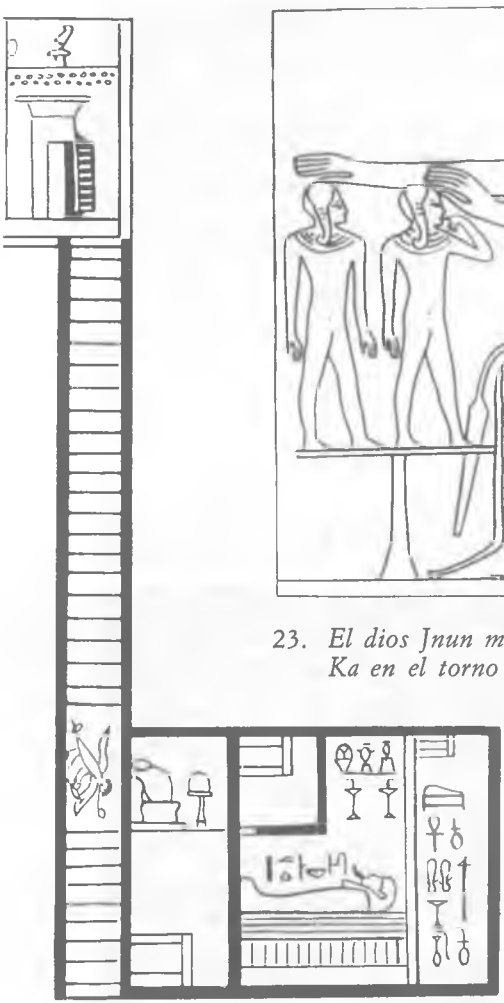
17. *Peine de marfil con el nombre del rey Diet de la Dinastía I (El Cairo). (De ZAS, vol. LXV, lám. VIII.)*

18. *Isis como un halcón concibiendo a Horus sobre el féretro de Osiris (Abidos).*

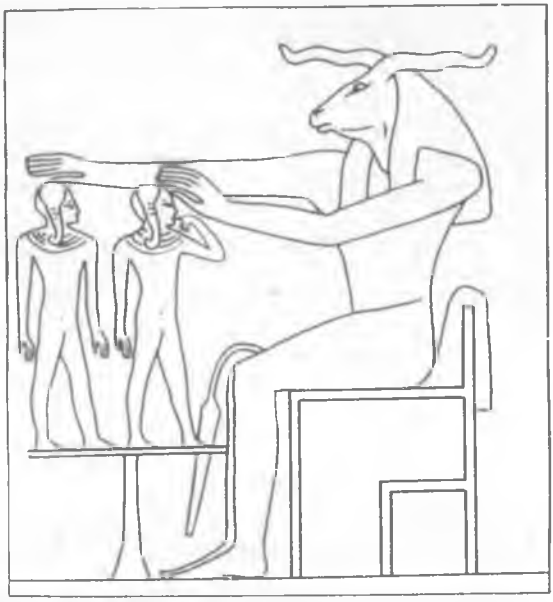
19. *Columna del templo mortuorio del rey Sahure. (De Ludwig Borchardt, , vol. I, lám. II.)*

20. *Estela del rey Senusert III. (De Edouard Naville,* The Eleventh Dinasty Temple at Deir el-Bahri, *vol. I, lám. XXIV.)*

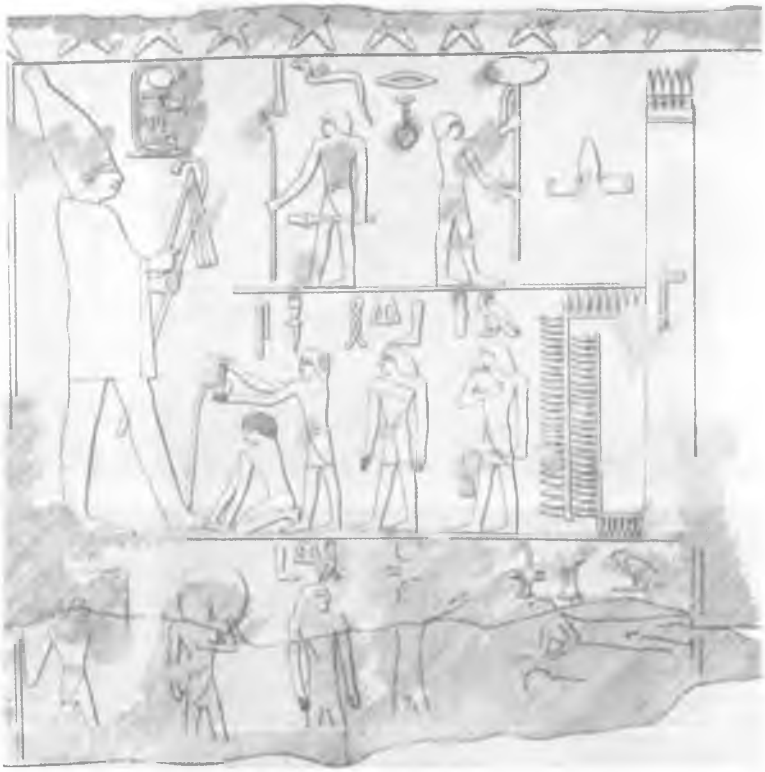
21. *Relieve de una tumba que muestra al muerto tomando el fresco en el jardín de su tumba (Tebas). De W. Wreszinski,* Bericht Überdie photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa, *lám. 73.)*



22. *El Ba descendiendo por la galería de la tumba para llegar hasta la momia. (De Edouard Naville,* Das agyptische Todtenbuch der xviii, bis xx Dynastie, *vol. I, lám. IV.)*



23. *El dios Jnun moldeando al futuro rey y su Ka en el torno de alfarero (Luxor).*



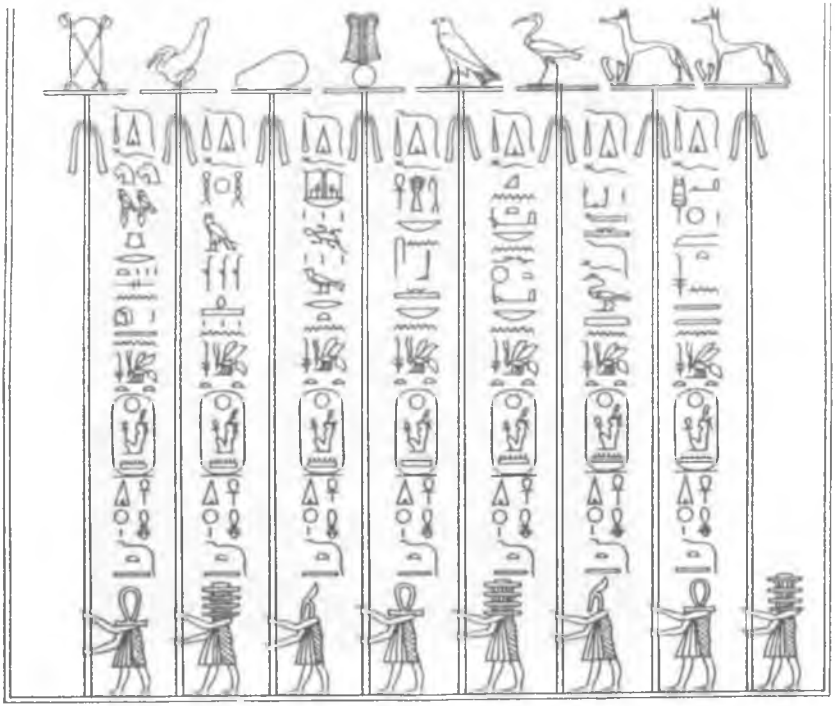
24. *Lavado de pies de Neuserre de camino a su Vestidor o Palacio del Festival de Set (Abu Gurob). (De Von Bissing-Kees,* Re-Heiligtum, *vol. II, lám. 9.)*

25. *Reproducción abreviada del Festival de Set. Senusert entronizado como rey del Alto y Bajo Egipto (Medamud). (De* Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie du Caire, *vol. VII, lám. IV.)*

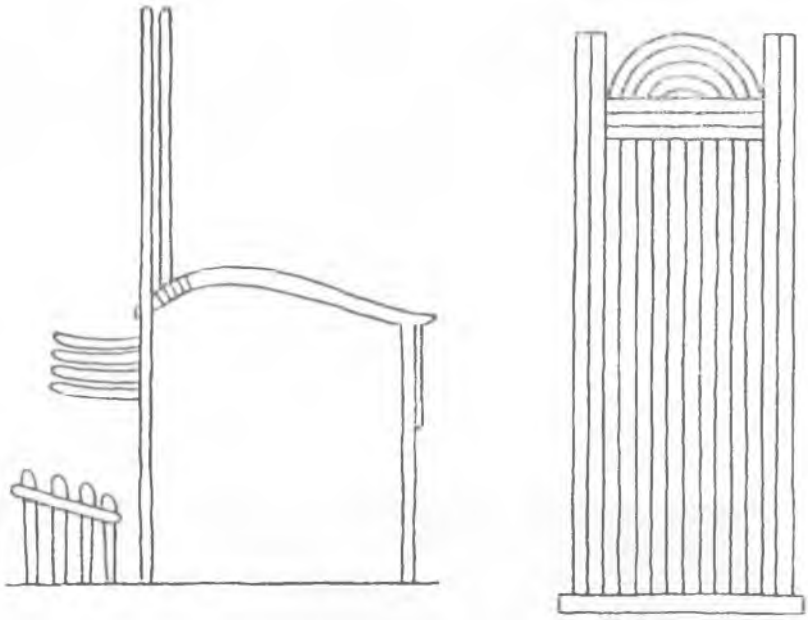
26. *Neuserre «Dedicando el campo» en el Festival de Set (Abu Gurob).*
(De Von Bissing-Kees, Re-Heiligtum, *vol. II, lám. 13.)*

27. *Fragmento de la Paleta del León (Museo de Ashmolean).*

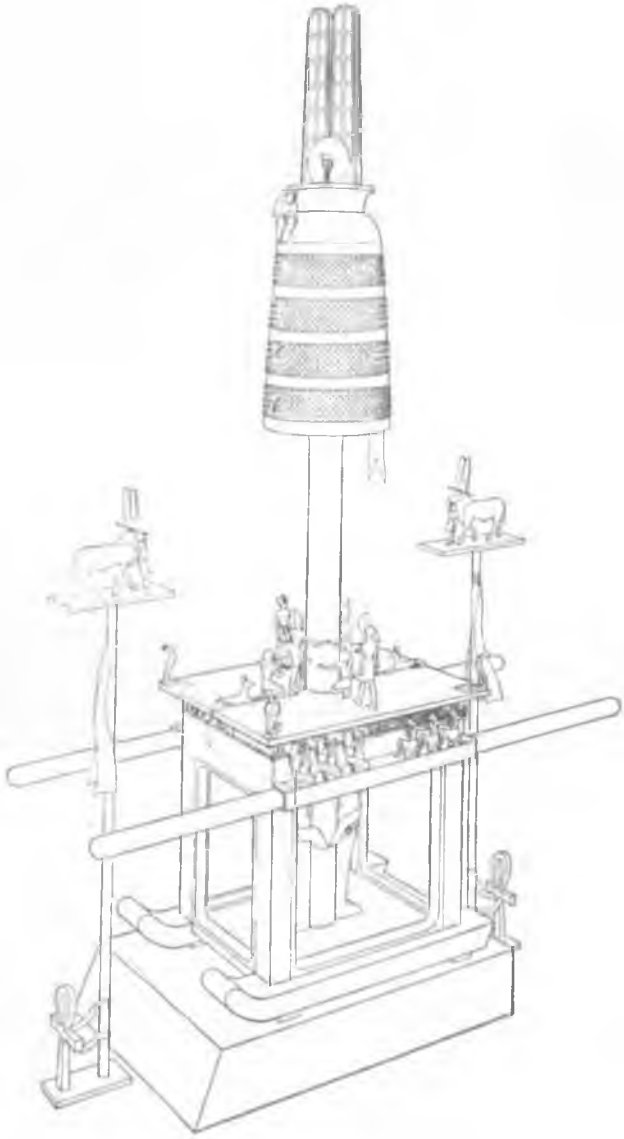
28. *Paleta del Toro (Louvre).*



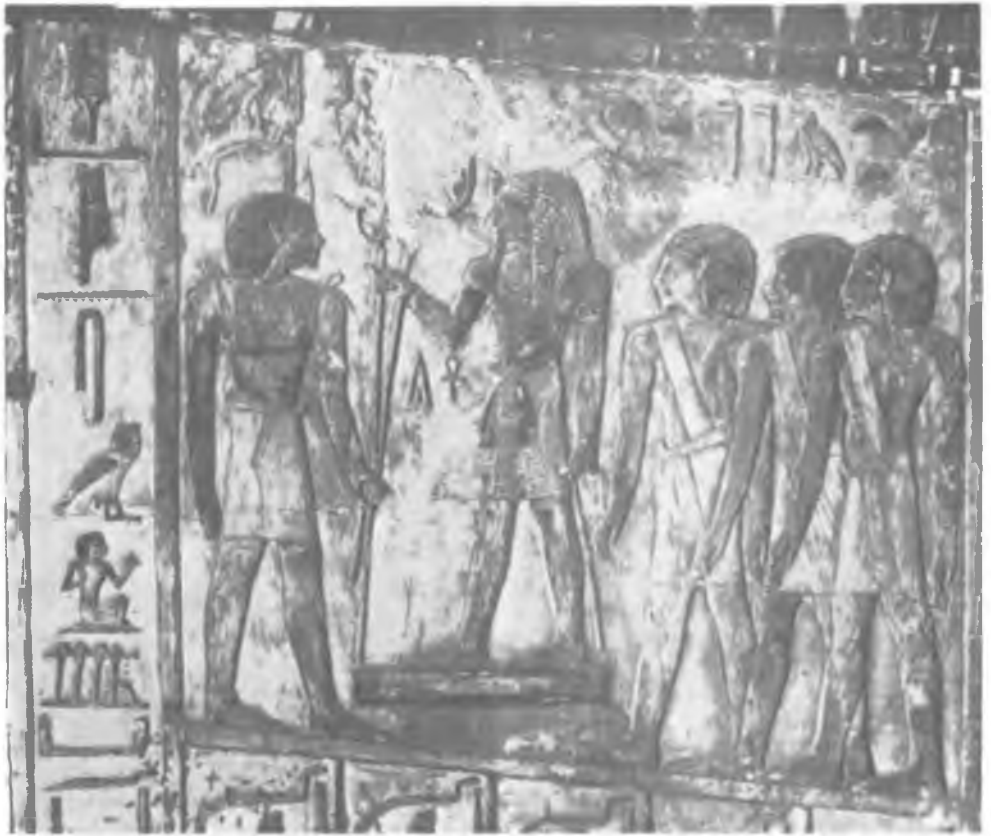
29. *Las enseñas de la realeza (Abidos).*



30. *Las dos capillas (Sakkara).*



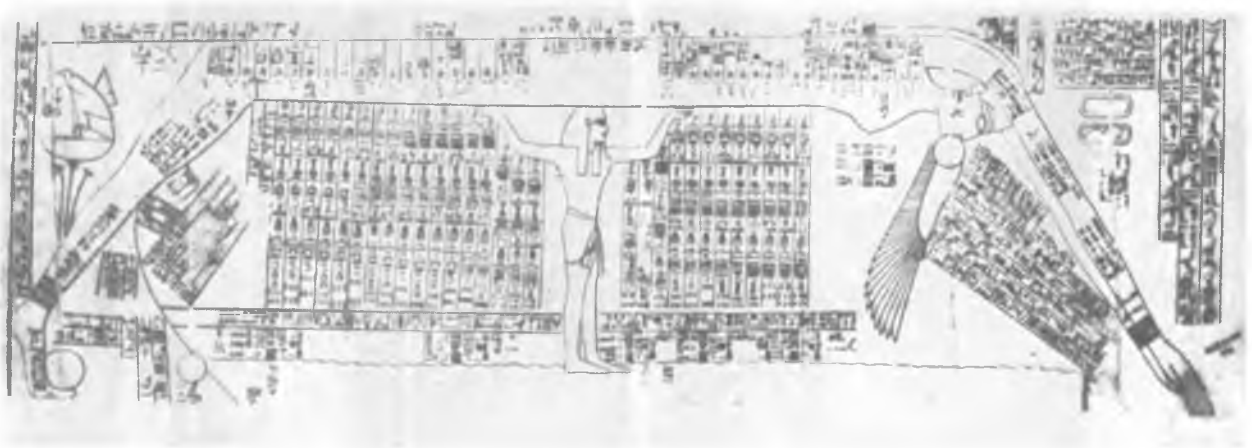
31. *Una reconstrucción del relicario de Abidos. (De H. E. Winlock,* Bas-Reliefs from the temple of Ramses I at Abydos, *fig. 1.)*



32. *El sacerdote Sem con el peto Qeni en la ceremonia de la «Apertura de la Boca» delante de una estatua de Seti II (Tebas). (Fotografía. Cortesía del Museo Metropolitano de Arte, ciudad de Nueva York.)*

33. *El muerto sobre la Colina Primigenia (Florencia). (Fotografía Brogi.)*

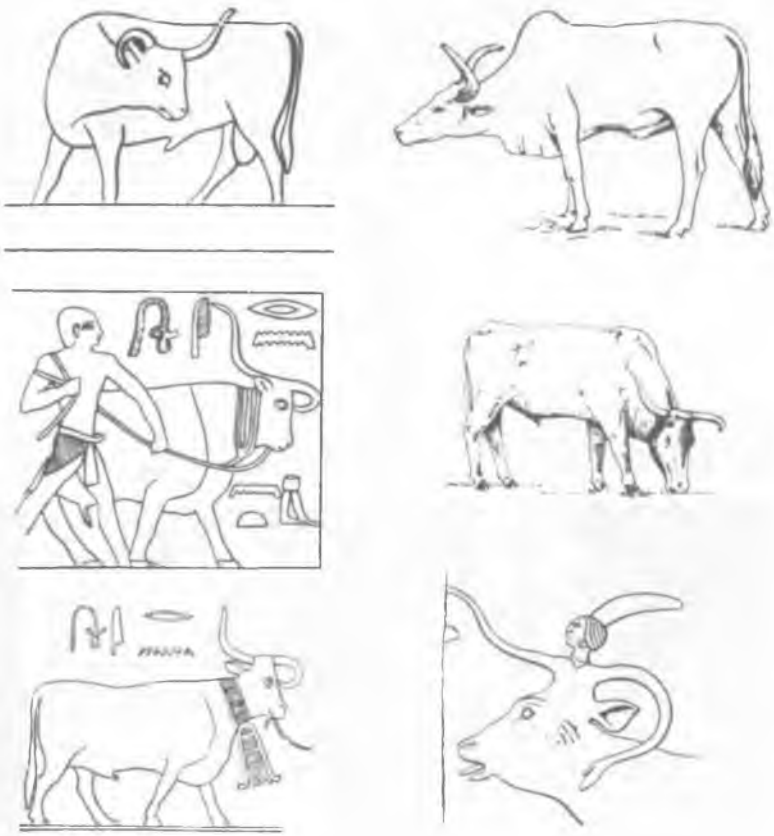
34. *La Vaca Celestial y el Sol en su barca (Tebas). (Fotografía. Cortesía del Museo Metropolitano de Arte, ciudad de Nueva York.)*



35. *Nut sostenida por Shu, y el Sol en su curso (Abidos). (De Henri Frankfort,* The Cenotaph of Seti I at Abydos, *lám. 81a.)*

36. *Adoración del Sol en su orto y ocaso por las deidades y los hombres vivos y muertos (Museo Británico). (De E. Wallis Budge,* Book of the Dead. Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet, *lám. I.)*

37. *Adoración del Sol Poniente por las Almas de Pe y Nejen, los Mandriles y el hombre muerto (Shij Abd El Kurna). (De N. de Garis Davies,* Two Ramesside Tombs, *lám. 14.)*



38. *Ganado con deformaciones artificiales en los cuernos, en tumbas del Reino Antiguo en Luxor (relieve de Tutanjámon) y entre los Dinka y los Nuer. (De* Studies Presented to F. Ll. Griffith, *lám. 74.)*

39. *Epifanía de Hathor entre plantas de papiro en el desierto occidental de Tebas (Museo Británico). (De E. Wallis Budge,* The Book of the Dead, The Papirus of Ani, *vol. III, lám. 37.)*

40. *Pintura en un ataúd del Reino Nuevo que muestra a Osiris en el Pilar de Djed protegido por Horus (Leiden). (De P. A. A. Boeser,* Beschreibung der ägyptischen Sammlung... Leiden, *vol. X, lám. Xa y b. Cortesía de Martinus Nijhoff Editores, La Haya.)*

41. *Pintura en un ataúd del Reino Nuevo que muestra a Osiris en el Pilar de Djed arropado por las alas de Nut (Leiden). (De P. A. A. Boeser,* Beschreibung, *vol. XI, lám. XI, núm. 17.)*

42. *Un templo del Primer Periodo Dinástico en Jafayah. (De P. Delougaz,* The Temple Oval at Khafajah, *Frontispicio.)*

43. *La Estela de la Victoria de Naramsim (Louvre).*

44. *Mojón* (kudurru) *con símbolos de los dioses (Louvre).*

45. *El obelisco roto de un rey asirio (Museo Británico). (De Archibald Paterson,* Assyrian Sculptures, *lám. 63.)*

46. *Ur-Nansche llevando arcilla para moldear el primer ladrillo para un nuevo templo (Louvre).*

47. *Un dios mide el ladrillo plano-convexo que sostiene el constructor de un templo: Impresión de un sello de Tel-Asmar. (Fotografía. Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

48. *Unos dioses construyen un templo mientras su enemigo es exterminado: Impresión de un sello acadio. (De Henri Frankfort,* Cylinder Seals, *lám. XXIIk.)*

49. *La Torre del Templo Esagila y el Templo de Marduk Etemenanki en Babilonia: Reconstrucción. (Babilonia. Cortesía del Instituto Oriental, Universidad de Chicago.)*

50. *Un Dios es liberado de la Montaña: Impresión de un sello acadio (Museo Británico).*

51. *Un Dios y una Diosa destruyen al Enemigo de los dioses en la Montaña en la que está cautivo un Dios (Bagdad). (De Henri Frankfort,* Cylinder Seals, *lám. XIXd.)*

52. *Marduk en Tiamat y Marduk sobre su Montaña delante de Ea: Impresión de un sello acadio (Bagdad). (De Henri Frankfort,* Cylinder Seals, *lám. XVIIIk.)*